

Maria Chiara Pievatolo

SENZA SCIENZA NÉ FEDE:
LA SCEPSI STORIOGRAFICA
DI KARL LÖWITH



Edizioni Scientifiche Italiane

*Il volume è stato pubblicato con il contributo dell'Università
degli Studi di Pisa - Istituto di studi storico-politici*

INTRODUZIONE

PIEVATOLO, Maria Chiara
Senza scienza né fede:
la scepsi storiografica di Karl Löwith
Collana: La Cultura delle idee, 20
Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 1991
pp. 180; 21 cm.
ISBN 88-7104-271-9

© 1991 by Edizioni Scientifiche Italiane s.p.a.
80121 Napoli, via Chiatamone 7
00185 Roma, via dei Taurini 27
82100 Benevento, via Porta Rettori 19

I diritti di traduzione, riproduzione e adattamento totale o parziale
e con qualsiasi mezzo (compresi i microfilms e le copie fotostatiche)
sono riservati per tutti i Paesi

Devo al professor Giuliano Marini molti consigli che hanno contribuito a orientarmi nella redazione di questo testo. Ho ricevuto preziosi suggerimenti anche dal professor Claudio Cesa. A entrambi desidero esprimere la mia riconoscenza.

Chi deve affrontare il pensiero di Karl Löwith si trova a fare i conti, in via preliminare, con un problema ermeneutico non immediatamente evidente, ma delicato e cospicuo, dovuto non tanto alla aristocratica limpidezza del suo stile letterario, quanto al fatto che la sua filosofia non viene mai esplicitamente in luce, tranne che nella sua prima ed unica opera strettamente teoretica, ma funge solo da impianto nascosto di quella lunga serie di interpretazioni storiografiche che gli hanno dato notorietà culturale. Tale impianto occulto, che pure fa sentire il suo peso e opera in modo che la storiografia filosofica di Löwith sia piuttosto, e nella veste migliore, una filosofia storiografica, emerge soltanto sotto forma di incisi ed allusioni, tanto efficaci e stringate quanto sibilline per chi voglia ricostruire criticamente la sottointesa coerenza del suo pensiero. In queste condizioni l'interprete è gravemente esposto al rischio di sollecitare in eccesso i testi e di fagocitare nella propria riflessione la voluta ed enigmatica ambiguità di Löwith. Né, d'altra parte, pare praticabile un'ermeneutica basata sulla superiorità del non detto, non tanto perché Löwith non parli anche e soprattutto col suo silenzio, quanto perché si corre il pericolo di negare, con la propria arbitraria esplicitazione, il proclamato primato di ciò che viene taciuto. Per questi motivi l'unica via percorribile è forse quella, certamente ingenua, di un dialogo figurato con l'autore su problemi proposti dell'interprete. Non che, in questo modo, si sia al riparo dal rischio della sollecitazione; ma, almeno, l'eventuale forzatura interpretativa può essere facilmente rintracciata perché si è fatto lo sforzo di esporre chiaramente gli interrogativi di cui si dibatte, in modo che un terzo riesca, se è il caso, a isolarne l'origine. In questo modo, d'altra parte, si è al riparo anche dalle

insidie della reticente ma scaltrita seduzione di un pensiero come quello di Löwith: chi, infatti, prendesse troppo sul serio i risultati della sua filosofia storiografica, senza considerarne i problematici assunti che la sostengono, si troverebbe, senza saperlo e senza volerlo, a far ragionare al proprio posto la storia della filosofia, o meglio, una sua interpretazione particolare.

Dallo specifico punto di vista della filosofia politica, sembra che Löwith abbia ben poco da dire: il suo pensiero, che si rassegna al destino, profetizzato da Nietzsche, della decadenza del mondo borghese-cristiano, abbandona risolutamente tutte le questioni – etiche e politiche – concernenti il convivere degli uomini in società. E non a caso: il tramonto della cultura borghese-cristiana ha reso impossibile, in questa epoca della storia, un mondo in comune di valori iscritti oggettivamente nell'ordine delle cose. In questa prospettiva, anche una filosofia che fosse politica al modo degli hegeliani di sinistra finirebbe per venir meno alla sua libertà teoretica, e si ridurrebbe a farsi giudicare dalla contingenza e dal caos degli interessi del momento storico. Tuttavia il pensiero di Löwith non si riduce alla constatazione, di stampo weberiano, del nesso fra il disincanto dal mondo e il nichilismo dei valori ma ha un complesso e ricco sfondo metafisico. E allo scopo di chiarire ed articolare questo sfondo, si è tentato di delineare, a partire dall'impostazione del problema ontologico dello Heidegger di *Sein und Zeit*, il senso dei due sviluppi opposti e similari di Löwith e di Gadamer. Il primo, come si avrà modo di vedere, è basato su una identificazione dell'essere con l'essere-rappresentato, e il secondo invece sfocia in una radicale divaricazione fra essere e sapere.

Per capire come siano stati possibili degli esiti così differenti, si è dovuto riprendere il tema heideggeriano della differenza ontologica fra essere ed ente, reso sfuggente e proteiforme dal fatto che l'essere non è più identificato con la determinatezza di un Dio in quanto essere per antonomasia, diverso da tutte le cose che semplicemente esistono. E se non si vuole comprendere nel nostro orizzonte Dio in quanto essere per eccellenza, che senso può ancora avere la differenza ontologica, dal momento che l'essere non si dà più, determinatamente, da solo, ma soltanto se connesso a qualcosa che è? In effetti, nel

pensiero di Heidegger la differenza ontologica – proprio in quanto posta nell'assenza di Dio – ha un duplice significato: essa funge, in primo luogo, da punto di unificazione del sapere, che gli impedisce di disperdersi nella evanescente e manipolabile molteplicità dell'ente, e, in secondo luogo, da limite per la conoscenza, la cui finitezza si trova a fare i conti con la sovrabbondanza dell'essere stesso, al di là della solidità di tutti i suoi oggetti. Insomma: la medesima conoscenza dell'incondizionato *unum necessarium* contemporaneamente fonda e delegittima se stessa. E questa duplice funzione spiega anche la differenza degli esiti che il pensiero della differenza ontologica ha avuto in alcune filosofie post-heideggeriane: se, al modo di Löwith, vediamo nell'ente ciò che è accessibile e manipolabile dai nostri concetti e dalle nostre interpretazioni, e nell'essere la dedità che è prima di ogni nostro conoscere, la constatazione della differenza che intercorre fra essere ed ente manifesta una molto terrestre e antimetafisica esigenza di radicazione concreta, al di qua di ogni interpretazione e solidificazione concettuale; se invece si dà rilievo, pur nella loro diversità, alla connessione fra l'essere e il qualcosa che è, l'ente, si può giungere a render coerente e unificare la realtà in virtù di un unico principio metafisico. Una tale riconnessione, però, richiede che la differenza ontologica non venga semplicemente posta, ma metta in grado di rendere l'essere dicibile, e quindi in qualche modo coordinabile argomentativamente col proprio sapere concettuale: questa soluzione, che è quella di Gadamer, espone tuttavia al rischio di negare la differenza ontologica, che pure si vuole presupporre, e di identificare hegelianamente l'essere con la propria interpretazione delle cose. D'altra parte, accettare, alla maniera di Löwith, la differenza ontologica nella sua radicalità può condurre o a ritenere, come gli hegeliani di sinistra, che la concretezza dell'essere abbia un proprio *logos* 'naturale' al di qua della riflessione filosofica, oppure a sostenere una posizione aporetica di tipo scettico, la cui unica verità è il carattere ontologicamente allucinatorio di ogni verità. In entrambi gli esiti, in ogni modo, si rischia di ottenere una teoria politica poco articolata, ossia incapace di giudicare e di distinguere, perché incline o ad adattarsi senza riserve al dato di fatto, o a ridurlo, senza ulteriori discussioni, a superficialità e illusione.

La questione si complica se, in aggiunta, vengono messe in luce le occulte conseguenze assiologiche del primato heideggeriano dell'ontologia: infatti, se accettiamo come originario e fondamentale il problema dell'essere – e accettiamo, dunque, il vero e il bene come elementi ad esso subordinati e da spiegarsi in termini ontologici – si rischia di ricadere nelle difficoltà di un'etica metafisica di tipo pre-humeano: se si afferma che ciò che è deve anche essere si nega involontariamente che l'essere sia già in virtù di se stesso e si ha bisogno, per imporlo e sostenerlo, del dover essere di una norma, la quale testimonia contraddittoriamente che proprio quell'essere, da noi assunto come criterio di valore, in realtà non c'è affatto. Questo pericolo diventa evidente non appena si affronta il problema dell'etica alla maniera del primo Löwith, e cioè con una *Existenzphilosophie* di taglio storico-antropologico che rifiuta, per fame di concretezza, l'indeterminatezza, più o meno innocente, dell'ontologia. Solo queste premesse, d'altra parte, rendono comprensibile la sopravvalutazione compiuta da Löwith – e non soltanto da lui – del nesso weberiano fra disincanto del mondo e nichilismo. Infatti un fenomeno storico-culturale come il conflitto dei valori può plausibilmente motivare un'astensione dell'indagine razionale dal problema assiologico soltanto se si accettano questi due presupposti: in primo luogo, che sia l'essere a dettare il dover essere, il fatto a indicare il valore; in secondo luogo, che l'essere sia identico, almeno nella sua determinatezza, al momento storico-culturale con cui ci si trova a fare i conti. Ma tali presupposti, come vedremo, oltre ad essere surrettiziamente metafisici nell'accezione pre-humeana del termine, sono anche in stridente contraddizione con la pretesa indipendenza della *theoria* dal proprio tempo, perché il congedo della teoria dalla politica viene fondato in fin dei conti sulla constatazione di una situazione di fatto caratteristica della contingenza dell'epoca.

Infine, sempre sotto il segno di una simile mancanza di chiarezza sul senso e sul luogo dell'assiologia, che emerge, fra l'altro, dall'interpretazione kantiana di Heidegger, si è tentato di mettere in luce l'incapacità di Löwith di creare degli strumenti teorici in grado di articolare e di giudicare il mondo della morale e della politica, *saeculum* che dal suo punto di vi-

sta appare ontologicamente – e quindi assiologicamente – epidermico rispetto all'eternità del cosmo naturale. Tutto questo impianto problematico ha, peraltro, lo scopo di collocare teoreticamente l'itinerario di pensiero di Löwith, in modo da rendere possibile una discussione critica che non si limiti ai risultati della sua filosofia storiografica e si esaurisca in uno sterile conflitto di interpretazioni storico-filosofiche, ma tocchi i fondamenti che la sostengono. In questa prospettiva, pertanto, Heidegger e Gadamer sono stati utilizzati in primo luogo come termini di confronto e mezzi di contrasto per isolare l'ambigua ricchezza nascosta nella enigmatica nudità del pensiero di Löwith, e forse anche per metter in luce alcuni problemi che le loro posizioni, più esplicite e più articolate, tendono paradossalmente a passare sotto silenzio. In fondo, l'apparente apoliticità del suo congedo scettico dal mondo della politica può essere compresa e valutata criticamente solo in quanto via di fuga – forse troppo semplice – da un intrico di questioni metafisiche che non emergono unicamente in virtù della sua retorica della reticenza.

CAPITOLO PRIMO

ONTOLOGIA, ETICA ED ERMENEUTICA:
DALL'ESSERE ALL'APPARIRE

1. *Il primato dell'essere in Sein und Zeit*

Karl Löwith è conosciuto soprattutto come autore di una storiografia filosofica che ha il peculiare ed inconfondibile carattere di una *emendatio mentis*¹ nei confronti di quelli che erano dogmi consolidati, ancor prima che nel nostro pensiero, nella nostra cultura. Molto meno nota, invece, è la sua prima ed unica opera francamente teoretica, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, del 1928, che pure ha il raro pregio di contrapporre all'ontologia dello Heidegger di *Sein und Zeit* una antropologia aperta ai problemi etici, e che è ancora citata laudativamente da Gadamer in *Wahrheit und Methode*². Proprio per capire la ricchezza e la complessità dei problemi teoretici toccati dal giovane Löwith occorre una lunga introduzione, in modo da chiarire, in via preliminare, il senso e il ruolo dell'antropologia come punto di incontro e come referente critico di ontologia ed ermeneutica.

La nostra prima tappa è, naturalmente, il problema dell'es-

¹ V. A. CARACCILO, *Karl Löwith*, Napoli, Soc. Naz. di Scienze, Lettere e Arti, 1974, pp. 62-63. Della scarsa letteratura secondaria su Löwith si deve inoltre ricordare: AA.VV., *Natur und Geschichte. Karl Löwith zum 70. Geburtstag*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1967; R. DE AMORIN ALMEIDA, *Natur und Geschichte. Zur Frage nach der ursprünglichen Dimension abendländischen Denkens vor dem Hintergrund der Auseinandersetzung zwischen Martin Heidegger und Karl Löwith*, Meisenheim am Glan, Hain, 1976; B.P. RIESTIRER, *Karl Löwith's View of History*, The Hague, M. Nijhoff, 1969; A.H. MEYER, *Die Frage des Menschen nach Gott und Welt inmitten seiner Geschichte im Werk Karl Löwiths*, Würzburg, Augustinus, 1977.

² H.G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, Mohr, 1960, p. 342 (trad. it. di G. VATTIMO, *Verità e metodo*, Milano, Bompiani, 1987, p. 416). D'ora in poi, quest'opera sarà indicata con *WM*; i numeri fra parentesi si riferiranno alle pagine della versione italiana.

sere così come è stato posto e riproposto da Martin Heidegger in *Sein und Zeit*. Il perno della tesi heideggeriana è la differenza ontologica, in virtù della quale è possibile render autonomo il problema dell'essere, perché, appunto, l'essere non è qualcosa come l'ente³. Ma ha senso chiedersi che cosa sia l'essere senza domandarsi anche che cosa sia l'ente? In altri termini, è possibile pensare all'essere in genere, nella sua nudità, senza pensare contemporaneamente all'essere di qualcosa di determinato? È possibile pervenire alla conoscenza di un *factum* così *brutum* da metterci in grado di isolare un nudo *dass* spogliato da qualsiasi determinazione? In realtà, noi non possiamo mai dire semplicemente 'è', ma sempre e soltanto che 'qualcosa' è. Ci si può domandare, però, se Heidegger, quando parla di essere come diverso dall'ente, alluda ad un essere che sia in qualche modo distinguibile dall'essere di un ente: che, dunque, l'essere in genere sia differente da quello che per comodità chiameremo essere-di (un ente). Se, infatti, non ci fosse differenza fra l'essere e l'essere-di, il problema dell'essere, nella sua astrattezza, sarebbe del tutto vuoto: quel che dovremmo chiedere, in questo caso, sarebbe che cosa sono le cose, che cos'è l'uomo, che cos'è Dio etc., e come e se è possibile passare dalle cose singole alla totalità. Se invece concedessimo che ci sia differenza fra l'essere e l'essere-di, allora non sarebbe possibile passare dall'essere-di una o più cose all'essere in genere, e si potrebbe sospettare della superfluità teoretica di questo misterioso concetto di essere, basato, in fondo sul trasferimento in una filosofia atea di una differenza ontologica che ha la sua origine e la sua legittimità in ambito teologico.

Per chiarire la nostra questione è necessario considerare, con la massima semplicità, il modo con cui Heidegger imposta il problema dell'essere nelle pagine iniziali di *Sein und Zeit*. Egli prende le mosse dai pregiudizi tradizionali che mostrano e velano la questione dell'essere nella sua oscura ovvietà. In primo luogo il concetto di essere è il concetto più generale di tutti: l'essere, insomma, è un *transcendens*⁴, la cui generalità ol-

³ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemayer, 1979, p. 4 (trad. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Milano, Longanesi, 1976, p. 19). D'ora in poi: SZ.

⁴ SZ, p. 3 (18).

trepassa quella dei generi e delle specie. Già qui, però, ci si potrebbe chiedere perché Heidegger passi sotto silenzio un altro *transcendens*, dunque di pari generalità, che la tradizione riconosceva: il bene, che, come diceva Aristotele, 'si predica nella stessa estensione di significato dell'essere'⁵. La ragione del silenzio di Heidegger, tuttavia, è abbastanza chiara: cominciare proponendo il problema dell'essere sottintende un primato radicale dell'ontologia sull'assiologia; primato che, però, non esimerebbe dal compito di 'ridurre ontologicamente' il bene, ossia di esprimerlo o come modalità dell'essere, qualsiasi cosa esso sia, o di un ambito dell'essere, o di un ente particolare, così come lo stesso Heidegger fa esplicitamente per il terzo *transcendens*, il vero⁶. Nei confronti del bene, poi, questo compito non è così facile, perché lo Heidegger di *Sein und Zeit* non vuole certo identificare esplicitamente ontologia e assiologia, ma non può neppure delimitare ontologicamente l'ambito del bene a ciò che è bene per l'uomo, perché ciò presupporrebbe già sempre, oltre che una natura dell'uomo, un complesso dell'essere così 'buono' da rendere pacifiche ed accettabili le delimitazioni che esso ci impone. Già da quanto detto possiamo anticipare che la contrapposizione, compiuta dal giovane Löwith, di una fondazione antropologica dei problemi etici all'ontologia heideggeriana tocca una questione viva, tanto più che anche una riduzione relativistica, di stampo weberiano, dell'assiologia a valori in lotta fra loro lascia ontologicamente nell'oscurità l'origine ed il carattere normativo dei valori stessi.

In ogni modo, per proseguire con l'elenco heideggeriano dei pregiudizi tradizionali sull'essere, esponiamo ora il secondo: il concetto di essere è indefinibile, perché non è possibile determinarlo mediante l'attribuzione di predicati ontici. Ne segue – e qui si introduce la differenza ontologica – che l'essere non è qualcosa come un ente⁷. Tuttavia, come dice più oltre Heidegger stesso, 'l'essere è sempre l'essere di un ente':⁸ os-

⁵ *Eth. Nic.* A 4, 1096 a 23-24. La versione cui si è fatto riferimento è quella di M. Zanatta, Milano, Rizzoli, 1986.

⁶ SZ, pp. 212-230 (263-282).

⁷ SZ, p. 4 (19).

⁸ SZ, p. 8 (24).

sia, non si può accedere all'essere in genere se non per il tramite dell'essere-di un ente, mediante, quindi, una determinazione concettuale. Certo, è pur vero che tutte le cose esistenti, qualunque sia la loro *quidditas*, hanno in comune l'essere, proprio per il nudo fatto di esistere: ma noi, almeno per quanto riguarda le cose, non siamo mai in grado di accedere al fatto nella sua nudità, senza passare per la determinazione del concetto. Anche quando ci chiediamo 'perché l'essere piuttosto che il nulla?', ci domandiamo in realtà 'perché questo mondo, con queste cose, fatte così come sono fatte?'. Dunque, almeno se si trattasse semplicemente di cose, il problema dell'essere nella sua indeterminatezza sarebbe del tutto vuoto, a meno che non si preferisca identificare hegelianamente essenza ed esistenza in modo da dare una determinazione al nudo essere tramite una struttura concettuale; operazione, questa, che Heidegger rifiuterebbe per la sua pretesa di conciliare la conoscenza dell'essere con la finitezza del 'soggetto' conoscente. Infatti, affermare che 'l'ente verrà inquisito a proposito del proprio essere'⁹ sarebbe una frase vuota se non ammettessimo di conoscere l'ente come qualcosa, senza il cui concetto non potremmo pensarlo come essente e tanto meno inquisirlo, o considerarlo come un problema, o chiederci che senso ha il suo essere.

Heidegger, tuttavia, isola qualcosa che è più vicino all'enigmatico *factum brutum* dell'essere di quanto lo possa essere una cosa, accessibile soltanto attraverso la sua essenza o *quidditas*: il cosiddetto esserci, caratterizzato dalla comprensione dell'essere come suo proprio modo di essere. L'esserci pertanto, secondo Heidegger, ha una relazione d'essere col proprio essere, perché si comprende sempre nel proprio essere. Il concetto di esistenza, che si applica specificamente all'esserci, coincide con la mancanza di una essenza fissata una volta per tutte e con l'essere sempre in rapporto col proprio essere, modificando se stesso in virtù della sua propria autocomprensione¹⁰. Esso include inoltre la possibilità, propria dell'esserci, di essere o non essere se stesso: essere in rapporto col proprio misterioso essere, infatti, significa comprendersi sia considerando la radica-

⁹ SZ, p. 6 (22).

¹⁰ SZ, pp. 11-15 (28-31).

lità del *factum brutum* che ci sostiene, sia al contrario ignorandola o tenendola nascosta. Entrambe queste forme di autocomprensione, però, hanno il medesimo statuto di modi, automodificantisi, di essere. Detto semplicemente: l'esserci non è una cosa, non solo perché ha vari modi (possibilità) di essere, e dunque non possiede una *quidditas* specifica, ma anche e soprattutto in quanto l'autocomprensione automodificantesi è uno di questi modi. L'esserci è in rapporto con un se stesso che è dato, perché l'essere è sempre prima del sapere che ha di se stesso, ma non si possiede come una cosa, proprio perché ogni tentativo di possedersi autocomprendendosi muta il suo modo di essere e ripropone, così, il se stesso nel suo essere come un *positum*¹¹. Si deve notare, però, che neppure l'esserci si mette in rapporto col proprio essere come con un *factum brutum* ma sempre con e tramite i propri modi di essere. Anche per l'esserci l'essere nella sua nudità è irraggiungibile, ed egli ha accesso esclusivamente ai propri modi di essere, i quali, dunque, sono gli unici ponti che lo congiungono e nello stesso tempo lo separano dal semplice essere.

Se è vero che l'esserci si avvicina al problema dell'essere soltanto in virtù della sua indeterminatezza e della sua capacità di mutare, ossia tramite la molteplicità dei suoi modi di essere, resta comunque oscura la relazione che intercorre fra questi ultimi. Lo stesso Löwith, come vedremo, osserva che, ad esempio, la medietà e pubblicità del *man* sta acriticamente accanto all'esistenza autentica senza che intercorra, fra l'uno e l'altro esistenziale, la minima connessione argomentativa¹². In Kierkegaard, il salto da una possibilità all'altra avveniva per il ripresentarsi di un medesimo problema, quello del senso decisivo del singolo nella sua isolata serietà dinanzi a Dio, che richiama l'individuo sia dal disperdersi estetico nelle ironiche maschere di un mondo degradato ad accidentalità, sia dal risol-

¹¹ Per comprendere meglio il pensiero di Heidegger è forse utile rileggere S. KIERKEGAARD, *La malattia mortale* (trad. it. di M. Corssen), Roma, Newton Compton, 1979, in particolare pp. 9-13.

¹² Ad esempio in K. LÖWITH, *Der okkasionelle Dezisionismus von Carl Schmitt*, in Id., *Sämtliche Schriften* (d'ora in poi SS), Bd. VIII, *Heidegger - Denker in dürftiger Zeit*, Stuttgart, Metzler, 1984, pp. 61-71 (trad. it. di A.L. Künkler Giavotto, in *Critica dell'esistenza storica*, Napoli, Morano, 1967, pp. 149-161). D'ora in poi HDZ.

versi etico nella generalità; in Heidegger, invece, sembra che le possibilità di esistenza siano logicamente sconnesse, anche se egli ha sempre in mente un unico problema, quello dell'essere. Si può ipotizzare, però, che proprio l'indeterminatezza dell'essere sia il motivo per cui i vari modi di essere non sono fra loro argomentativamente connessi: ciò che essi hanno in comune è unicamente l'essere, indefinibile ed enigmatico, mentre ciò che di essi si può conoscere è soltanto il modo di essere, come modo di porsi in relazione col proprio essere in virtù della propria apertura. In altri termini: quel che dell'esserci si può conoscere non è mai l'essere da solo, ma soltanto l'essere in relazione, la condizionatezza, l'essere-nel-mondo, il *Da*. Detto ancor più semplicemente: l'esserci è sempre in rapporto col proprio essere, ma l'essere stesso è sempre davanti a lui, prima ancora di venir conosciuto, come qualcosa di già dato e di già gettato; inoltre – dal momento che siamo in grado di avere un rapporto con noi stessi solo se siamo in un mondo, ma distinti, pur nella connessione, da questo mondo – l'autointerpretazione, possibile in virtù di questa apertura al mondo, non fa che modificare continuamente il proprio modo di essere, e così gettare continuamente in avanti l'essere stesso con tutti i suoi enigmi. È questo il senso delle affermazioni heideggeriane secondo cui 'l'esserci è e ha da essere', e 'l'esserci è la sua apertura'.

Allora: neanche l'esserci può accedere incondizionatamente all'essere in genere, perché è connesso e separato da quest'ultimo, appunto, dalla condizione umana: la fattualità dell'uomo non si può mai dire come qualcosa di nudo e di isolato, ma soltanto in quanto essere aperto, insieme a qualcos'altro, condizionato, relativo: ma proprio questo non poter mai venir detto da solo lo avvicina all'essere che, in rapporto all'ente, è, appunto, una condizione. A questo punto, si potrebbe obiettare che l'essere e l'esserci non sono i soli nostri concetti che si definiscono soltanto attraverso la loro condizione nel senso precedentemente illustrato, perché ogni altro concetto viene determinato attraverso gli altri. Heidegger, però, risponderebbe che essere ed esserci, a differenza dei concetti, non vengono determinati, ma determinano se stessi attraverso altro: l'ente, nel caso dell'essere, ed il mondo nel caso dell'esserci. Ma

allora, dal momento che entrambi hanno bisogno di altro per determinarsi, che l'essere non può essere senza l'ente e l'esserci non può essere senza il mondo, perché l'essere non si risolve nell'ente e l'esserci non si risolve nel suo mondo? La risposta è evidente: l'indeterminatezza dell'essere non è altro che la forma conoscitiva di una libertà di tipo extramorale, da intendersi come possibilità di liberazione¹³, la quale permette all'essere di sovrabbondare rispetto alle sue figure, e all'esserci, pur condizionato dal suo mondo, di appropriarsi del proprio essere nell'essere per la morte¹⁴. La morte, infatti, essendo semplicemente la possibilità di non esserci più, qualunque sia la propria determinatezza mondana, è ciò che più avvicina l'esserci alla nudità dell'essere, nudità che è anche libertà come indeterminatezza e *libertas indifferentiae*: da questo punto di vista, la decisione, ontologicamente determinata ma onticamente indeterminata¹⁵, non è nient'altro che la massima prossimità dell'esserci alla vuotezza dell'essere, come assunzione indifferente di tutte le determinazioni ontiche in nome della vaghezza del loro fondamento ontologico.

Ricapitolando: i punti problematici che abbiamo individuato in questa sommaria analisi di alcuni capisaldi teoretici di *Sein und Zeit* sono sostanzialmente due: in primo luogo, il non chiarito rapporto fra ontologia e assiologia; in secondo luogo,

¹³ V. a questo proposito il dibattito di Heidegger e Cassirer nel 1929 a Davos, riportato in appendice alla quarta edizione di M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1973, particolarmente alle pp. 260-261 (trad. it. di M.E. Reina e V. Verra, *Kant e il problema della metafisica*, Roma-Bari, Laterza, 1985, particolarmente a pp. 230-231).

¹⁴ SZ, pp. 249-252 (304-307).

¹⁵ SZ, pp. 298-302 (361-364). Löwith sintetizza efficacemente tale carattere nel motto 'Sono deciso – non so a che cosa', nel suo saggio su Carl Schmitt citato alla nota 11. A questo proposito, vedi anche, per esempio, K. LÖWITH, *Heidegger – Denker in dürftiger Zeit*, in SS, VIII, pp. 125-163 (trad. it. di C. Cases e A. Mazzone, *Saggi su Heidegger*, Torino, Einaudi, 1974, pp. 3-48). Va sottolineato inoltre come Löwith resti legato, nonostante tutto, al primo Heidegger, che egli interpreta come un filosofo dell'esistenza mondana dell'uomo che però si sottrae al compito di determinarla in senso storico-sociale; non a caso, da questo punto di vista, egli tende a trascurare la centralità del problema metafisico dell'essere presente anche nel pensiero heideggeriano precedente la *Kehre*, che, conseguentemente, considera come una vera e propria frattura.

l'indeterminatezza dell'essere rispetto a tutte le possibili concettualizzazioni dell'ente ed interpretazioni dell'uomo. Per comodità, possiamo valerci della brutalità e dell'efficacia di uno schema per illustrare i possibili esiti di pensiero cui conduce la tematizzazione delle suddette difficoltà:

1) per quanto riguarda il problema del rapporto fra ontologia e assiologia, si può avere:

- a) un'identificazione di ontologia e assiologia con conseguente abbandono alla ventura dell'essere (il 'misticismo' del pensiero di Heidegger dopo la *Kehre*);
- b) un tentativo di ridurre e delimitare l'assiologia alla sfera della società umana, tramite una ridefinizione, di tipo antropologico, del soggetto ontologico (il Löwith di *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*).

2) per quanto riguarda la questione dell'indeterminatezza dell'essere le soluzioni possibili sono le seguenti:

- a) il misticismo del secondo Heidegger;
- b) l'eliminazione dell'indeterminatezza dell'essere tramite la sua riduzione ad apparire, esser rappresentato, esser interpretato (il primo Löwith, ma anche Gadamer e Hannah Arendt).

Già dall'imperfetta simmetria di questo schema emerge una questione di un qualche rilievo, pur nella sua genericità, e cioè: la riduzione dell'essere ad apparire implica anche una precisa delimitazione assiologica, oppure no? La questione, poi, è tanto più interessante in quanto Löwith, da una parte, tenta di fondare antropologicamente l'etica kantiana, mentre la Arendt e Gadamer, dall'altra, recuperano a vario titolo Aristotele. Questa discrepanza, a prima vista, sembra suggerire una neutralità assiologica dell'ontologia che identifica essere ed apparire. Ma è davvero così? E se così non è, perché mai Löwith ha scelto Kant invece che Aristotele? Ha forse preferito affrontare l'arduo compito di conciliare l'etica kantiana con una ontologia dell'esteriorità per evitare altre, forse più gravose, difficoltà? Ma a questo punto, per dare più spessore e specificità ai nostri interrogativi, dobbiamo affrontare il secondo dei nostri testi di riferimento, e cioè *Wahrheit und Methode* di Gadamer.

2. Ontologia ed ermeneutica

In una prima, sommaria approssimazione possiamo affermare che il principale punto problematico di una teoria filosofica dell'ermeneutica è il seguente: da una parte, si vuole sfuggire alla mistica indeterminatezza dell'essere che fa da perno a tutto lo sviluppo del pensiero di Heidegger attraverso una identificazione dell'essere con l'esser rappresentato, l'essere espresso, l'essere interpretato ed interpretabile; dall'altra, si vuole anche evitare che questa visione conduca ad un sapere assoluto di stampo hegeliano, in cui non c'è più nulla di occulto che non sia divenuto manifesto e palese. Occorre inoltre sottrarsi al pericolo che un sapere di cui si riconosca la strutturale storicità e finitezza divenga del tutto senza senso: a che scopo conoscere la storia se siamo sempre e comunque storici? Perché affannarsi ad interpretare se la verità dell'*interpretandum*, e la verità in genere ci resterà sempre e comunque sconosciuta? E la scoperta dell'ultima verità della coscienza storica non rischia forse di rendere relative e prive di interesse per la conoscenza tutte le altre 'verità'? Per usare un'immagine: occorre conservare, da una parte, l'interesse per il dialogo in se stesso, nel suo contenuto al di là dell'argomentazione *ad hominem*, ma, dall'altra, evitare di sopprimere hegelianamente gli interlocutori nella loro individualità e finitezza storica.

Ora, il problema principale di Gadamer è quello di legittimare, accanto alla certezza del metodo scientifico, le esperienze non metodiche della verità, come verità dell'uomo, nell'uomo e sull'uomo in quanto essere culturale e storico¹⁶. La scienza della natura, che assume un soggetto totalmente distaccato dal suo oggetto, assicura l'intersoggettività – come comunicabilità e validità – grazie ad un procedimento metodico rigorosamente stabilito: qui, invece, dal momento che l'intersoggettività non può essere costruita con un metodo, si tratta di mostrarla come un fatto, che costituisce il soggetto nel suo stesso essere, come essere comprensibile. Mentre per la scienza naturale la cognizione del metodo può supplire alla cognizione dell'essere, qui, al contrario, la cognizione dell'essere come au-

¹⁶ WM, *Einleitung* alla seconda edizione, Tübingen, Mohr, 1965, pp. XXV-XXIX (18-22).

torappresentazione¹⁷ deve legittimare una conoscenza della verità in quanto partecipazione all'essere. Anche per questo motivo, diventa centrale nel pensiero di Gadamer l'assimilazione all'ermeneutica dell'esperienza estetica¹⁸, che è, del resto, parallela all'assimilazione dell'essere con l'esser portato ad apparenza: se, infatti, non si riuscisse a ridurre completamente l'esteriorità dell'arte – e della bellezza – alla peculiare 'interiorità' esteriorizzata dell'ontologia, se ciò che è afferrabile esteticamente non fosse per ciò stesso anche comprensibile ontologicamente, ci si troverebbe di fronte ad un apparire enigmatico cui non corrisponde alcun essere, o, peggio, cui corrisponde un essere diverso e pubblicamente inesprimibile. A questo punto – anche perché, come vedremo a proposito di Löwith, l'apparire è almeno una delle componenti dell'uomo in quanto vivente in società – non possiamo fare a meno di cominciare a vagliare il pensiero di Gadamer proprio sul banco di prova dell'estetica.

3. Apparenza, bellezza e verità

Gadamer, coerentemente con le sue intenzioni, prende le mosse da una critica della cosiddetta differenziazione estetica, ossia della separazione dell'oggetto artistico in quanto tale da tutto ciò che, per così dire, lo lega all'essere, e la sua elevazione in una sfera della bella apparenza, del tutto fine a se stessa e completamente priva di significato conoscitivo. La bellezza dell'opera d'arte, da questo punto di vista, è qualcosa che si esperisce a prescindere dal suo scopo, dalle sue funzioni, dal suo significato e dal suo contenuto¹⁹. Ma, se così fosse, la bellezza sarebbe un'esteriorità intrinsecamente enigmatica, perché nessuna conoscenza, al di fuori dell'esperienza della contemplazione, privata e temporalmente puntuale, potrebbe darcene conto. Avremmo dinanzi a noi, dunque, un'esteriorità conoscitivamente irrisolvibile, a cui corrisponderebbe una interiorità per sempre inaccessibile. È indispensabile, pertanto,

¹⁷ WM, p. 464 (558).

¹⁸ WM, p. 156 (202).

¹⁹ WM, pp. 84-95 (118-131).

opporsi a questa coscienza estetica differenziata e fondamentale-mente asemantica attraverso una caratterizzazione dell'arte come linguaggio e come evento²⁰. L'arte è linguaggio in quanto non solo comunica dei significati, dei contenuti di verità, ma soprattutto è accessibile e comprensibile soltanto a coloro che partecipano, conoscendolo, al linguaggio stesso; è evento perché, come tutte le cose umane, avviene ed è determinata storicamente. In questo modo Gadamer vuol collocare la comprensibilità dell'opera d'arte su un terreno che è qualcosa di più di un comportamento soggettivo: infatti, dalla parte dell'artista essa è espressione di sé, ma in un linguaggio non privato, bensì comune a tutti, e dalla parte dello spettatore è comprensione di qualcosa che certamente esprime il suo autore, ma soltanto perché quest'ultimo si eleva a un *medium* superiore alla sua privatezza e a cui partecipa anche il pubblico. Il linguaggio dell'arte, inoltre, non assicura soltanto la comprensione, ma è anche conoscenza dell'essere, se, naturalmente si identifica l'essere con l'apparire, ove apparire va inteso nello specifico significato di *esser portato ad apparenza*, *esser rappresentato*, e assolutamente non come *esser semplicemente visibile*. Se infatti si identificasse l'apparire con l'essere semplicemente visibile, avremmo qualcosa che è comprensibile ed interpretabile senza però essere prodotto di qualcuno che si esprime elevandosi ad un linguaggio comune, e che è partecipato a un altro senza essere palesemente frutto dell'iniziativa di partecipare.

La più appropriata metafora dell'arte è per Gadamer il gioco, che, da una parte, presuppone una sospensione degli scopi della vita seria, e, dall'altra, si svolge nel modo migliore soltanto se il giocatore vi si immerge completamente, e realizza così un'altra forma di serietà. Dal punto di vista del gioco, i motivi personali che hanno condotto i giocatori a prendervi parte sono del tutto irrilevanti, perché il gioco stesso è conoscitivamente autonomo e perfettamente delimitato rispetto al mondo della serietà. D'altra parte, coloro che accettano di entrare nel gioco accettano anche di modificare se stessi e di apparire, appunto, come giocatori, dotati quindi di

²⁰ 'Ogni incontro con il linguaggio dell'arte è un incontro con un evento non concluso ed è esso stesso parte di questo evento', in WM, p. 94 (130).

senso e di significato soltanto nella forma in sé conchiusa del gioco. Il gioco, dunque, è tale perché può spiegarsi in base a se stesso, con le sue proprie regole, ed in questo modo può fronteggiare il mondo della serietà, e la riflessione privata del singolo, come qualcosa di autotelico e indipendente, anche se di una indipendenza peculiare, perché esso viene pur sempre giocato e celebrato a partire dalla serietà, e con quest'ultima deve venir connesso. Ma, come abbiamo visto, non è possibile spiegare esaurientemente il gioco con un fine della serietà, proprio per la sua caratteristica chiusura in se stesso, per la sua autonomia esplicativa che lo rende sovrabbondante rispetto a qualsiasi scopo, per la sua indifferenza agli argomenti privati di coloro che vi prendono parte²¹. Se dunque non si può ridurre il gioco alla serietà, è però possibile il contrario, purché si sia in grado di individuare, appunto, la specifica serietà del gioco, quel che ne fa qualcosa di più di una spettrale mascherata che non va oltre il proprio apparire. A tale scopo, Gadamer introduce il concetto di 'trasmutazione in forma'²².

In quanto forma, il gioco è essenzialmente ripetibile, e perciò permanente, non tanto perché ha una durata continuativa, quanto perché non si esaurisce nella singola occasione in cui viene giocato, ma può essere sempre di nuovo ripreso anche in altri luoghi e momenti e con altri partecipanti. Noi, ma anche un altro pubblico, possiamo capire e gustare il gioco anche se non ne conosciamo l'autore, e se ignoriamo l'identità dei giocatori. Ma la domanda cruciale è: che rilevanza e che significato ha la forma nei confronti della realtà che non è in gioco? Saper rispondere a tale questione significa infatti, uscendo dalla metafora del gioco, essere in grado di additare il contenuto conoscitivo dell'arte, ossia, in altri termini, l'interiorità trasmutata, perché esprimibile ed espressa, che toglie alla bella apparenza la sua enigmaticità ontologica. E questa è la soluzione di Gadamer: l'arte è rappresentazione. Ciò significa – per tornare alla nostra metafora – che lo stesso gioco, come imitazione autonoma e in sé conchiusa, ancorché giocosa, della serietà, è ciò che in ultima analisi la rende tale. Gioco e serietà, insomma, si richiamano a vicenda, e l'uno non può darsi

²¹ WM, pp. 97-105 (132-142).

²² WM, pp. 105-122 (142-162).

senza l'altra: il primo illumina la serietà, mettendone in rilievo il significato e l'importanza, e la seconda si apre ad essere compresa grazie allo scintillare del gioco. Fuor di metafora, invece, si può dire che l'arte trasmuta in forma, rappresentandolo, ciò che nella realtà c'è di comprensibile al di là dell'indeterminato e del caotico, dovuto alla nostra finitezza e temporalità. Ciò implica, naturalmente, che è possibile conoscere soltanto ciò che è suscettibile di essere portato a rappresentazione: e per questo, dal punto di vista della conoscenza del vero, l'essere della rappresentazione è più del materiale rappresentato, anche se quest'ultimo non può non essere presupposto²³.

Lo specifico carattere di forma proprio del gioco e dell'arte rimane, nonostante la sua superiorità rispetto alla serietà e alla realtà, sempre determinato storicamente: il gioco ha bisogno, per continuare ad esistere, di essere effettivamente giocato da giocatori di carne e sangue, e l'opera d'arte di essere rappresentata per uno spettatore; del resto, se così non fosse, si avrebbe una sfera della pura forma del tutto indipendente dal mondo in cui si manifesta come evento. Questa radicazione storica dell'opera d'arte, peraltro, non la caratterizza in modo accessorio ed estrinseco, ma è indispensabile per la riduzione ontologica della coscienza estetica, riduzione che può essere illustrata ancor più efficacemente col rapporto di reciproca implicazione fra immagine ed originale. L'immagine non può fare a meno di riferirsi essenzialmente ad un modello originale, che è il segno della sua radicazione nell'essere; tuttavia, questo suo riferimento non è qualcosa di ozioso o di conoscitivamente superfluo, in quanto l'immagine dice qualcosa di più rispetto all'originale nel suo presentarsi puro e semplice, appunto perché lo rappresenta, cioè lo fa essere presente più di una volta. Gadamer caratterizza questo tipo di rappresentazione come un 'evento ontologico', proprio perché, in virtù del suo venire portato a rappresentazione, l'originale subisce 'un aumento d'essere, una crescita nell'essere'²⁴.

Ora, che cosa mai significa che la rappresentazione è un 'evento ontologico'? Semplicemente che essa è qualcosa che avviene nell'essere, ad opera dell'essere e sull'essere. E perché

²³ WM, pp. 106-107 (145-146).

²⁴ WM, p. 154 (175).

si aggiunge che, per mezzo della rappresentazione, l'originale subisce un aumento d'essere? Forse che l'essere nella sua nudità è qualcosa di quantitativo? In effetti c'è un caso in cui l'essere può essere inteso come quantitativo: e cioè quando esso è identico con l'essere rappresentato, ossia con l'essere fatto ripetutamente presente. Ma allora un originale è più di un altro quando è maggiore la quantità delle sue rappresentazioni? Questo implicherebbe, per fare un esempio pedestre, che il grande numero di riproduzioni dozzinali della torre di Pisa, o della Gioconda, o anche delle cascate del Niagara, comporti per ciò stesso un aumento d'essere dei relativi originali, invece che esserci d'ostacolo al conoscerli, appunto, nella loro originalità. In altri termini: quella che abbiamo chiamato riduzione ontologica dell'opera d'arte sembra condurre a identificare l'essere dell'originale, in quanto suscettibile di aumento, con la semplice diffusione delle sue immagini. L'aumento d'essere, inoltre, sembra caratterizzabile come un aumento di rappresentazioni, cioè di conoscenza, o, meglio, di notorietà. Se poi continuiamo a prescindere dalla qualità estetica dell'immagine, si deve concludere, radicalizzando la tesi, che la rappresentazione dice sempre qualcosa di più dell'originale per il semplice fatto che lo replica.

Sembra facile uscire da questa difficoltà: è sufficiente, infatti, far entrare in campo un aspetto specifico della coscienza estetica, e cioè il criterio della bellezza – o anche quello dell'efficacia – della riproduzione. Ma ciò significa introdurre, a dispetto dell'intenzione gadameriana di risolvere l'estetica nell'ermeneutica, intesa come ontologia della rappresentazione, un terzo incomodo: la bellezza, come qualità specifica dell'apparire non tanto nel senso di esser portato a rappresentazione, quanto nel senso di generico esser visibile. E questo tipo di bellezza non è proprio solo del bello d'arte, ma anche del bello di natura, aspetto, questo, puramente esteriore e conoscitivamente irriducibile, a meno che non si voglia vedere la natura come l'espressione diretta di un artefice. Per avere una pallida idea della problematicità conoscitiva della bellezza non occorre neppure scomodare il Kant della terza Critica, ma basta ricordarsi di una affermazione che Dostoevskij mette in bocca all'idiota, il quale, forse, ha in comune con Kant la filosofica

capacità di meravigliarsi: 'È difficile giudicare la bellezza... La bellezza è un enigma'²⁵. Gadamer, certo, non può fare a meno di sfiorare il problema proprio quando si confronta con Kant, ma è teoreticamente costretto a liquidarlo affermando che 'il bello di natura manca di una precisa capacità espressiva', e pertanto 'si offre in modo vago e indeterminato a un'interpretazione affidata al mutare delle emozioni', e non si rivolge a noi, come il bello d'arte, con un significato preciso²⁶. In questo modo egli trascura il fatto tanto più stupefacente che qualcosa in sé privo di significato, per così dire, estetico-ermeneutico, perché non è esplicita espressione del progetto mimetico di un artista, sia pur sempre interpretabile come bello: e non a caso, ma per il semplice motivo che dare rilievo a questo bello di natura, proprio di una apparenza irriducibile ad espressione in un *medium* spiritual-oggettivo comune, sconvolgerebbe le sue stesse premesse ontologiche.

A questa è connessa una seconda difficoltà, per chiarire la quale occorre tornare ancora alla vecchia metafora del gioco. Come abbiamo visto, il gioco era stato caratterizzato in quanto *ἐνέργεια* che si consolidava in un *ἔργον*, la cui spiegazione era conoscitivamente autonoma rispetto ai giocatori che vi prendevano parte. Da questo punto di vista è pertanto irrilevante che la completa trasmutazione in forma, come trasfigurazione in qualcosa di completamente altro, avvenga soltanto per quanto riguarda il gioco, mentre per l'individuo si tratta soltanto di travestirsi, di rappresentare se stesso come giocatore, pur conservando, dietro la maschera, la continuità della propria identità. Il gioco stesso, peraltro, non ha assolutamente bisogno degli argomenti di accesso dei singoli giocatori, perché, se preso sul serio, rappresenta una verità comune a tutti e sovraindividuale, ancorché inseparabile dal fatto che esso 'avvenga' solo in quanto viene giocato. In questa prospettiva, il rapporto fra gioco e serietà non può essere tematizzato come tale, perché chi partecipa al gioco, affinché esso sia possibile, deve immergersi totalmente in esso e considerarlo come

²⁵ F. DOSTOEVSKIJ, *L'idiota* (trad. it. di R. Küfferle), Milano, Garzanti, 1987, p. 96. Per l'importanza di tale questione, vedi anche S. GIVONE, *Dostoevskij e la filosofia*, Roma-Bari, Laterza, 1984, specialmente pp. 79-82.

²⁶ WM, p. 48 (77).

una specifica ed autonoma forma di serietà. Tuttavia, proprio perché è possibile entrare ed uscire dal gioco, e perché gli individui conservano pur sempre la loro continuità, siamo in grado di porre la domanda del guastafeste: ma perché questa mascherata ha bisogno della mia partecipazione? Che bisogno ho di travestirmi? Uscendo di metafora, ed allargando il discorso alla conoscenza storico-ermeneutica, che per Gadamer è l'unica conoscenza possibile nell'uomo dell'uomo sull'uomo, possiamo domandarci che senso abbia la conoscenza storica quando siamo sempre e comunque già storici, ed il nostro sapere resterà sempre storicamente determinato e limitato, nonostante che i nostri orizzonti siano indefinitamente allargabili. Per quanto riguarda l'arte, Gadamer afferma che la sua specifica significatività ha la forza di un appello²⁷ in grado di strapparmi da me stesso e di condurmi alla contemplazione come patire teoretico. Il concetto di appello, dal canto suo, è di origine teologica, in quanto serviva per caratterizzare la forza di coinvolgimento personale della verità di salvezza. Ma il solito guastafeste potrebbe chiedersi se davvero anche l'arte trasmetta una verità di salvezza, a cui sia doveroso e salutare partecipare. Certo, perché si sia tanto interessati a ricercare la verità è una questione che imbarazza tutti, anche perché non potrebbe venir posta senza presupporre proprio la ricerca della verità su cui ci si interroga; ma, nel caso della conoscenza storico-ermeneutica, essa ottiene una certa qual fastidiosa determinatezza perché sembra essere volato via perfino l'ectoplasma ideale regolativo della verità come qualcosa di universale ed eterno. Ma perché il nostro interrogare esca dalla sua fin troppo comoda vaghezza, occorre specificarlo con l'aiuto dell'*Inattuale* sulla storia di Nietzsche.

4. *Interludio: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*

Il problema con cui Nietzsche si confronta in questa seconda *Inattuale* è sostanzialmente il seguente: il sapere storico, comunque lo si intenda, è pur sempre connesso al passato,

²⁷ WM, p. 121 (160).

mentre la vita, per quanto comprensibile solo nella sua radicazione storica, ha davanti a sé qualcosa che non è ancora storico, per il semplice motivo che non è ancora avvenuto. È allora legittimo chiedersi quanto sia rilevante il sapere del passato per ciò che noi, anche come filosofi, stiamo facendo e pensando²⁸. In altri termini, dato che il semplice essere radicati nella storia non è identico con l'avere una storia, nel senso di conoscerci ed essere conosciuti come storici – a meno che non si voglia risolvere completamente l'essere nell'essere portato a rappresentazione – possiamo domandarci perché mai dobbiamo anche saperci come storici, pur essendo comunque storicamente determinati.

Questa domanda, anche dal punto di vista nietzscheano, è però obliqua, perché la vita, in quanto umana, si caratterizza proprio per la sua capacità di estendere temporalmente la propria autoconoscenza: anzi, una autoconoscenza è possibile soltanto sotto forma di memoria e di ricordo, tanto che un vivere senza ricordare è qualcosa di inconsapevole e di bestiale. L'animale, infatti, esaurisce se stesso nell'attimo, ma la sua mancanza di storicità coincide con la sua mancanza di sapere²⁹. Invece, per l'uomo, la vita, sul piano temporale, è un essere stato senza interruzioni, che vive del negare e del contraddire se stessa³⁰. Infatti ogni nostra azione, proprio in virtù del suo carattere di novità rispetto al passato, lo contraddice e lo nega: ma ogni nostro agire è pur sempre destinato a ricadere nel passato, e, soprattutto, esso è comprensibile soltanto in quanto passato ed inserito in una catena narrativa. D'altra parte, la stessa novità dell'azione, il suo stesso contrapporsi a tutto ciò che è trascorso, è possibile soltanto perché il passato viene ricordato: dunque il carattere specificamente umano, cioè autoconscio, della vita è proprio la sua capacità di definirsi sullo sfondo della storia. In questo senso la vita umana non

²⁸ F. NIETZSCHE, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, in *Nietzsches Werke. Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. v. G. Colli u. M. Montinari, Berlin, de Gruyter, 1972, Bd. III-1, p. 41 (trad. it. di S. Giametta, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, Milano, Adelphi, 1972, vol. III, t. I, p. 259).

²⁹ *Ibid.*, p. 244 (262).

³⁰ *Ibid.*, p. 245 (263).

può che essere autocontraddittoria: da una parte essa non può fare a meno della dimensione del ricordo, e dunque dell'interiorità, dall'altra, proprio in quanto vita umana, dotata della capacità di ricordare, non può mai uscire dalla sua instabilità: essa può comprendere ogni sua condizione ed azione soltanto in quanto fuggente e fuggita in un passato che, proprio perché non è più, è catalogabile nello schedario della memoria. Chi compie qualcosa, non lo fa certo solo perché finisca in un archivio cui hanno accesso esclusivamente i burocrati del ricordo: eppure il suo agire è comprensibile e, in qualche modo, conservabile, soltanto perché archiviabile.

Per descrivere più adeguatamente il rapporto fra ricordare e vivere è forse opportuno introdurre i concetti di interiorità ed exteriorità³¹, che Nietzsche adopera nella fin troppo attuale critica al suo tempo. L'interiorità è caratterizzata dalla sua capacità di ricordare, e quindi di tener presente qualcosa che va oltre ciò che è ora presente, e di estendersi, così, paradossalmente, nell'attimo al di là dell'attimo. L'esteriorità, al contrario, è l'esaurirsi nell'attimo stesso; dunque, per l'uomo, il dimenticare, il prescindere dalla peculiare consapevolezza di sé data dal ricordo. Ora, vivere significa fare qualcosa, e perciò esteriorizzarsi, esprimersi: dimenticare che il tempo passa e ritenere che ciò che si sta compiendo sia intrinsecamente importante. Però questa esteriorità acquisisce un senso ed una durevolezza solo se viene interiorizzata nel ricordo e connessa in una sequenza narrativa di avvenimenti. In un duplice senso, dunque, la vita vive del negare e del contraddire se stessa: da una parte, il suo esprimersi nell'attimo contraddice tutta la sua interiorità – come memoria e coscienza della caducità –; e, dall'altra, la sua espressione può essere compresa solo in quanto venga privata del suo significato di interruzione e di oblio di sé ed interiorizzata nella catena del ricordo.

Non a caso Nietzsche afferma che 'chi non sa sedersi sulla soglia dell'attimo, dimenticando tutto il passato, chi non sa stare ritto su di un punto senza vertigini e paura come una dea della vittoria non saprà mai che cos'è la felicità e, ancor peggio, non farà mai qualcosa che renda felici gli altri'³². Se, infatti,

³¹ *Ibid.*, pp. 267-274 (286-294).

³² *Ibid.*, p. 246 (264).

pensiamo allo scorrere del tempo, dobbiamo ammettere che la felicità come condizione non può esistere, perché, da una parte, si ricorda l'infelicità passata e, dall'altra, non si può fare a meno di vedere come instabile e fuggevole la felicità presente. Così, contro l'opinione greca che nessuno può dirsi felice prima della morte, anche chi, nell'ultimo istante della sua vita, si ricordasse di una lunga esistenza trascorsa felicemente, non ne trarrebbe affatto consolazione, perché tutto ciò sarebbe soltanto lo spettro di un passato ormai svanito, e poco gli importerebbe anche essere chiamato e onorato dai posteri come felice. Per inciso, qui si può notare quanto la felicità di Nietzsche sia modernamente differente dall'*εὐδαιμονία* greca, in grado di resistere alla coscienza della caducità grazie al ricordo ed alla memoria di chi doveva giudicare l'uomo felice ed onorarlo in quanto tale³³. In ogni modo: dal punto di vista temporale è un controsenso parlare della felicità come di uno stato durevole e stabile: felice è solo chi, in qualche momento, riesce a risolversi nella perfetta esteriorità dell'attimo, senza rammentare il passato e senza prefigurare il futuro. Ed anche operare per la felicità dell'altro significa risolverlo tutto nell'esteriorità puntuale della sua prossimità, senza domandarsi che cosa sia stato e che sarà di lui. Ciò implica, inoltre, che in realtà sia possibile giudicare qualcun altro felice solo considerandolo esclusivamente nella sua esteriorità, e quindi nell'attimo. Anche per chi osserva la condizione di un altro, la più grande e la più durevole felicità passata rimane pur sempre un irrecuperabile trascorso che ora non è più.

Ricapitolando: ogni agire umano, in quanto tale, ha bisogno di un passato da contraddire ed in base al quale spiegarsi; ma esso non può trovare impulso che in una atmosfera non storica, che avvolga per un istante nell'oblio la sua temporalità e caducità. Il corso della vita umana è comprensibile soltanto se organizzato in una catena temporale; ma l'ultimo anello della catena, se vuole agire, deve agire storicamente, perché al servizio di una forza ancora non storica. Per questo, secondo Nietzsche, la storia al servizio della vita non può essere pura

³³ Vedi H. ARENDT, *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1958, pp. 192-194 (trad. it. di S. Finzi, *Vita activa*, Milano, Bompiani, 1988, pp. 141-142).

scienza. Ma ciò significa che Nietzsche stesso presuppone che l'unico sapere razionale possibile nell'uomo dell'uomo sull'uomo sia quello storico. Allora è teoreticamente superfluo spiegare la concezione della vita presente nel Nietzsche della seconda *Inattuale* con l'influsso di Schopenhauer: se, infatti, è vero che l'unico possibile sapere sull'uomo è quello storico, e se ammettiamo che la determinazione storica non sia determinismo, ovvero che l'ultimo anello della catena sia connesso al passato ma ancora libero verso il futuro, ne segue che l'agire ed il vivere in se stessi, prima della spiegazione storica, sono irrazionalità ed inconsapevolezza. Pertanto, il sapere storico al servizio della vita, come osserva lo stesso Nietzsche, non può che essere ingiusto, o, come diremmo noi, ideologico³⁴. Se vogliamo rovesciare la nostra interiorità nell'esteriorità non possiamo fare a meno di usarla ideologicamente, perché non esiste ancora una argomentazione scientificamente storica che ci conduca dall'interiorità del puro ricordare all'esteriorità del risolversi nell'attimo. Inoltre una storia che abbia la pretesa di essere scientifica e non al servizio della vita conduce inevitabilmente ad una divaricazione fra interno ed esterno, nel senso che all'interiorità non funge più da superficie, ad essa aderente, l'esteriorità, proprio perché è venuto meno il collante della storia al servizio della vita. L'esteriorità, dal canto suo, continua pur sempre a sussistere, perché è visibile, anche se la conoscenza storica, non più al servizio della vita e quindi non più in grado di risolversi nell'attimo dell'azione che ispira, l'ha abbandonata a se stessa. E questa esteriorità sconnessa dell'interiorità non può essere che barbarica³⁵. Ma allora, possiamo chiederci, se accettiamo con Nietzsche – ma anche con Gadamer –, che la storia sia l'unica possibile autoconoscenza umana, dobbiamo anche ammettere che l'esteriorità, ovvero il mondo delle relazioni sociali e politiche, sia consegnata o all'ideologia o alla barbarie?

Un secondo problema è connesso a questo: Nietzsche, come abbiamo visto, non dice che la conoscenza storica al servizio della vita è ideologica, ma la chiama, propriamente, ingiusta. Ora, perché una conoscenza falsa e strumentale viene

³⁴ F. NIETZSCHE, *op. cit.*, pp. 265-266 (284-285).

³⁵ *Ibid.*, pp. 267-269 (287-290).

caratterizzata come ingiusta? Perché, in altri termini, si usa, per una conoscenza, una caratterizzazione di tipo morale e non di tipo gnoseologico? La risposta è semplice: perché non si tratta di un conoscere disinteressato di un qualcosa di diverso da noi, ma di una conoscenza interessata e partecipe di noi stessi e di altri uomini. In questo senso, dunque, la tensione verso la verità in quanto 'giudizio universale' non può andar disgiunta dalla rara e terribile virtù della giustizia³⁶, che, applicata alla conoscenza storica, è, in fondo, sia un rifiuto del suo asservimento ideologico, sia della sua riduzione a collezionismo museale e fine a se stesso di pensieri ed aspetti del passato. Possiamo quindi concludere questo interludio nietzscheano con un'altra domanda per Gadamer: se è vero che il conoscere è divenuto una forma di agire nei confronti di se stessi e degli altri, e che la verità ha acquisito una rilevanza morale, è in grado l'ermeneutica di fondare e di assicurare questa specifica 'giustizia'?

5. *Ermeneutica, etica, determinazione storica*

L'oggetto proprio dell'ermeneutica in quanto teoria filosofica dell'interpretazione è l'uomo come essere che si esprime e si determina storicamente. Da questo punto di vista, lo stesso comprendere non deve venir ridotto ad un modo di atteggiarsi soggettivo di fronte all'oggetto dato, ma deve essere caratterizzato in quanto appartenente alla *Wirkungsgeschichte*, cioè all'essere stesso di ciò che viene compreso³⁷. Questa caratterizzazione è possibile, naturalmente, soltanto se l'essere stesso viene visto come autorappresentazione. Una simile determinazione ontologica, però, se da una parte ci libera – a prima vista – dal fardello della heideggeriana indeterminatezza dell'essere, dall'altra, proprio perché considera l'essere in quanto tale – e non questa o quella cosa –, ci appare gravata dall'ipoteca del sapere assoluto: di un sapere, cioè, che dà una definizione dell'essere in virtù della quale tutto ciò che c'è ma non soddisfa i requisiti

³⁶ *Ibid.*, pp. 282-283 (302-303).

³⁷ *WM*, II ed., p. XVII (10).

prescritti rischia di venir degradato ad accidentalità inspiegabile ma priva, appunto, di realtà. Gadamer cerca di evitare questo pericolo tentando di assicurare al suo essere come autorappresentazione una fondamentale fluidità ed apertura. Il nostro essere, egli dice, trascende sempre il sapere che ha di se stesso: in questo senso, anche la cosiddetta coscienza della determinazione storica va interpretata come fondamentalmente ambigua³⁸. Essa, infatti, non è semplicemente la consapevolezza della storicità della produzione e della determinazione della coscienza in genere, ma è essa stessa una coscienza che si produce ed è determinata storicamente. Non vuol essere, insomma, un sapere assoluto perché si sa solo in quanto storicamente determinata. Ora, che cosa vuol dire determinazione? Non certo determinismo, perché, in tal caso, l'essere non trascenderebbe affatto il sapere che ha di se stesso, ma finirebbe per essere identico ad esso: così, una volta conosciuta la legge che governa lo sviluppo storico, sarebbe possibile, ad esempio, confutare una tesi filosofica semplicemente facendone la storia, oppure prevedere il futuro. Allora, per determinazione si dovrà intendere collocazione, delimitazione storica. Si dirà, quindi, che ogni coscienza è storicamente delimitata, e perciò intrinsecamente finita. Ma allora, se ogni coscienza è collocata in una distinta porzione d'essere e di tempo, come possono le coscienze comprendersi fra loro? O meglio, come può l'ultima coscienza di turno comprendere le altre? Gadamer ci risponde appellandosi ad un *medium* comune, che è poi la sfera del linguaggio, della rappresentazione: ogni coscienza che si dà ad interpretare, lo fa in quanto si è espressa e rappresentata in qualcosa di superiore per estensione alla propria singolarità. Solamente per questo, nonostante la sua delimitazione, essa è comprensibile alla coscienza interpretante, che, coll'interpretarla, la rappresenta di nuovo e la fa rivivere, anzi, la fa, letteralmente, essere di più. Anche qui l'aumento d'essere è dato semplicemente dall'aumento del numero delle rappresentazioni, se è vero che l'essere è autorappresentazione, perché, da questo punto di vista, non c'è modo di vagliare la qualità delle rappresentazioni stesse. La cosa è piuttosto grave anche perché, per

³⁸ WM, II ed., pp. XIX-XX (12).

quanto le coscienze formalmente in gioco siano molte, quella che effettivamente c'è e conduce la partita, ampliando, in virtù della propria interpretazione, i propri orizzonti, è l'ultima di turno in ordine di tempo. Perché il suo sapere non è, nella sua puntualità, un sapere assoluto?

A questa domanda si può rispondere, ad esempio, osservando che anche la più ampia totalità di senso stabilita dall'interpretazione dell'ultima coscienza di turno non ci dà affatto il senso della totalità, per quanto la virtuale infinità del dialogare ermeneutico – non c'è limite al numero delle rappresentazioni – renda l'ineffabile soltanto relativo alla finitezza in indefinita espansione del dialogo stesso³⁹. Tutto ciò significa che, per comprendere l'altra coscienza, noi non abbiamo soltanto bisogno di un *medium* comune, come il dialogare col suo specifico carattere linguistico, ma occorre anche che questo stesso *medium* abbia la veste di una totalità di senso. Infatti, se così non fosse, se il *medium* si sapesse parziale, non si potrebbe affatto comprendere l'altro, o meglio, si comprenderebbe soltanto per modo di dire. Tuttavia, questo *medium* che è totale rispetto alle singole coscienze che si elevano ad esso, è soltanto un mobile complesso rappresentativo in indefinita espansione nell'oscura regione dell'ineffabile. Possiamo, quindi, trovare il senso di qualcosa in quanto espresso entro la totalità di senso dell'universo ermeneutico, ma ci sfugge il senso di questa totalità all'interno dell'ineffabile. Richiamare l'ineffabile, d'altra parte, per quanto relativo esso possa essere, è necessario perché la totalità di senso non sia anche la puntualità di un sapere assoluto. Inoltre, dal momento che l'ineffabile è sempre relativo, perché i suoi limiti mutano di continuo seguendo l'espansione della sfera di ciò che è detto, si può concludere inoltre che il senso della totalità, che si dà solo in rapporto all'ineffabile, è sempre relativo. Ma non si dà relativo senza relazione a un qualche assoluto: e qui l'assoluto al cui mutare tutto cambia è la sfera del dialogo, o, se vogliamo, la coscienza storica.

Possiamo poi chiederci se l'ineffabile di cui abbiamo appena visto la funzione sia oppure non sia. Ora, se l'essere è autorappresentazione, l'ineffabile in quanto non rappresentato,

³⁹ WM, II ed., pp. XX-XXI (13-14).

non è, e perciò, ovviamente, non può svolgere il suo compito di limite all'assolutezza della coscienza storico-ermeneutica. Il nulla d'essere dell'ineffabile è corroborato da un altro argomento: quando si dice, genericamente, che l'essere è autorappresentazione, l'indeterminatezza del sostantivo essere permette di includere nell'autorappresentazione non soltanto il portar se stesso a rappresentazione di qualcuno che si esprime, ma anche il semplice esser rappresentato di qualcuno del tutto passivo o anche l'essere raffigurato di qualcosa: in fondo, si tratta pur sempre di rappresentazione dell'essere da parte dell'essere, ed è indifferente, per l'occhio opaco dell'essere stesso, se sia io a prendere l'iniziativa di rappresentarmi, oppure se qualcun altro lo faccia al mio posto, senza interpellarmi e di nascosto, o di forza e mettendomi a tacere. Le interpretazioni più raffinate e simpatetiche, i pettegolezzi, le menzogne, le riproduzioni dozzinali, le falsificazioni consapevoli, purché dotate di un significato e note al mondo, hanno tutte il medesimo statuto ontologico: le cose che si dicono, sono.

Gadamer, naturalmente, non afferma e non vuole neppure sostenere una tesi del genere. Ma per evitarla ricorre fra l'altro, e significativamente, ad una argomentazione di tipo morale. Egli paragona il nostro rapporto con la tradizione alla relazione con un tu: in entrambi i casi, infatti, si fa esperienza della finitezza del nostro sapere, perché si apprende dall'altro una verità in precedenza sconosciuta ed estranea, e la si fa propria, con un conseguente incremento anche del nostro sapere su noi stessi; e ciò non tanto per l'iniziativa autonoma di un soggetto che ingloba in sé un oggetto passivo e a sua disposizione, quanto perché il soggetto stesso è colpito ed investito dal farsi incontro di un altro.

La tradizione non è semplicemente un evento che nell'esperienza si impari a conoscere e a padroneggiare, ma è *linguaggio*, cioè ci parla come un tu. Il tu non è un oggetto, ma si rapporta a noi⁴⁰.

Anche l'esperienza del tu, infatti, presenta il paradosso del fatto che qualcosa che mi sta di fronte si fa valere nei suoi diritti, e proprio così si dà a 'comprendere'. Ma questa comprensione

⁴⁰ WM, p. 540 (414).

non comprende affatto il tu, bensì quel vero che esso ci dice. Intendo con ciò una verità tale che si fa visibile solo attraverso il tu e solo in quanto ci si apre ad ascoltare il tu⁴¹.

Ora, esiste una differenza apparentemente fondamentale fra il tu e la tradizione: l'unità della tradizione, infatti, è costituita soltanto dal punto di vista dell'interprete e del suo orizzonte, che, per quanto aperto e ampliabile possa essere, rimane pur sempre un cerchio costruito ed orientato in base al suo centro. Si potrebbe obiettare che anche il soggetto interpretante è, in un certo qual modo investito dalla tradizione, perché è radicato in essa con i propri pregiudizi, tanto che il suo appello avrebbe la forza e la costrittività di un *tua res agitur*: ma quando ci si pone l'esplicito e consapevole compito della comprensione, si fa qualcosa che va al di là di un passivo esser stati collocati o gettati in un punto in base al quale è formato un orizzonte, perché si cerca di ampliare l'ambito della nostra visuale, di allargare i limiti della nostra prospettiva, di salire, per così dire, più in alto per vedere più lontano. Se così non fosse, essere storici, nel senso di essere gettati e radicati in un momento della storia, non sarebbe affatto differente dall'avere anche una storia, come almeno parziale consapevolezza della propria radicazione: non ci sarebbe, in altri termini, nessuna differenza fra chi si mantiene acriticamente attaccato ai propri pregiudizi – che sono le stigmate della nostra collocazione storica – e chi, invece, cerca di impadronirsene criticamente in una dialogica tematizzazione della tradizione. Ma in questa operazione la sola parte al momento consapevolmente attiva è la coscienza interpretante, per quanto condizionata essa possa essere. Allora, perché paragonare la tradizione al tu, ed il tu alla tradizione? In che senso è possibile affermare che il tu ha dei diritti come li ha la tradizione?

Per meglio specificare queste nostre domande dobbiamo ancora aggiungere che il carattere non di oggetto ma di persona proprio del tu fa sì che l'esperienza di quest'ultimo sia 'un fenomeno morale, e così pure il sapere che attraverso questa esperienza si acquisisce, la comprensione dell'altro'⁴². Su que-

⁴¹ WM, II ed., p. XXI (14).

⁴² WM, p. 540 (414).

sta falsariga Gadamer prosegue con una significativa serie di comparazioni, mettendo ad esempio in parallelo la cosiddetta 'conoscenza degli uomini', propria di chi, in base ai tratti tipici del comportamento di qualcuno, è in grado di prevedere che conto fare di lui come mezzo per i propri scopi, con l'ingenua certezza metodica delle scienze sociali, fondata sull'obiettività dell'osservatore, e sulla riduzione della conoscenza della società umana a ciò che è tipico ed esprimibile in regole⁴³. Questo parallelo può sembrare strano perché l'ingenuo sociologo, che si crede, in virtù del metodo scientifico, libero e disinteressato nei confronti del suo oggetto, è appaiato con l'astuto ed esperto 'conoscitore di uomini', che è oltremodo 'interessato' alle tipicità del comportamento dei suoi simili, per usarli come suoi strumenti. Questa riduzione dell'uomo a mezzo, osserva Gadamer, è immorale nel senso kantiano del termine. Ma perché l'ingenuità di un conoscere che si crede disinteressato è accostata all'immoralità di un agire egoisticamente interessato? E perché questo richiamo alla sovrastorica morale kantiana? E poi, anche volendo ammettere che la coscienza della determinazione storica, così intollerante dell'ideale della ragione illuministica⁴⁴, ci conceda di aderire a un'etica di tipo kantiano, che cosa mai ci legittima ad estendere il nostro dovere morale di rispettare il tu, la persona che ci sta davanti, alla tradizione che non ci parla come ci parla un tu, ma cui soltanto noi possiamo dare voce?

È possibile rispondere a tali domande perché in Gadamer c'è qualcosa che ci autorizza ad assimilare la persona alla tradizione: egli, infatti, parla di persona solo in seconda istanza, dopo aver parlato, in primo luogo, del tu. Il tu non è un generico altro, ma si costituisce come tu esclusivamente in quanto entra in rapporto con noi: esso è unicamente il tu di un io; dunque, è formato in base all'io, e già questo aspetto lo avvicina alla tradizione. Inoltre, noi non comprendiamo mai il tu, ma solo quanto di vero esso ci dice: la sfera della comprensione, del dialogo, della linguisticità, è superiore alla particolarità degli individui, perché è qualcosa di comune e tendenzialmente 'universale', allo stesso modo che l'orizzonte di chi

⁴³ WM, p. 540-541 (414-415).

⁴⁴ WM, p. 261-269 (325-334).

comprende se stesso e la tradizione è più ampio di quello della singola tradizione. Però, se ammettiamo che il tu sia comprensibile come portatore di vero, non si capisce perché mai gli si debbano attribuire anche dei diritti, fondati su un canone morale di tipo kantiano. In fondo, se il tu è in rapporto con l'io, se può parlare e imporre qualcosa di vero anche per l'io, sembra, nel migliore dei casi, superflua la protezione di una morale che impone di rispettarlo a priori senza guardarlo in faccia e a prescindere dalle verità che può star facendo valere. Tuttavia, in primo luogo, bisogna considerare che il canone morale non serve tanto al tu, quanto alla tradizione e al testo, che non hanno certo voce per protestare nella solitudine e nel silenzio della coscienza interpretante. In secondo luogo – ed è questo l'aspetto più importante – la saggezza della coscienza della determinazione storica ci dice che non esistono verità eterne ed universali le quali si impongano da se stesse: ogni verità è storicamente collocata, ed è perciò così temporanea e relativa da non poter fare a meno, per essere recepita, del supporto di un canone morale kantiano, tollerato, a quanto sembra, con affettuosa benevolenza da tutto il nostro storicismo, ed esteso, per di più, dalla prassi alla teoria. Da questo punto di vista, neppure la tradizione più vigorosa, se vuol essere riconosciuta, può fare a meno di appellarsi a dei diritti, che impongano – sempre che vengano estesi dall'agire al conoscere – all'io interpretante di rispettare la sua, relativa, verità.

Se tutta questa argomentazione è valida, allora il giovane Löwith, col suo tentativo di dare una fondazione antropologica – o una radicazione ontologica – all'etica kantiana, ha anticipato un problema cruciale. Se infatti non è impossibile provare ad estendere un canone morale dall'agire al conoscere, una volta ammesso che il conoscere, trovandosi nell'essere, è una forma di agire, sembra tuttavia leggermente imbarazzante dover sostenere la propria teoria ermeneutica con una assiologia sovrastorica. E l'arduo compito di una riduzione ontologica dell'assiologia è una delle eredità più gravose che Heidegger ha lasciato ai suoi discepoli.

Del resto, anche Gadamer non può evitare di sfiorare la questione, anche se, quando si tratta di inserire argomentativamente l'etica nell'ermeneutica, preferisce imboccare l'apparen-

temente più praticabile via aristotelica. Perciò, non si può fare a meno di prendere in esame l'assimilazione del pensiero di Aristotele, così come è compiuta in *Wahrheit und Methode*.

6. Sapere morale, prassi e felicità

Nell'economia del discorso gadameriano, il richiamo all'etica aristotelica ha la funzione di illustrare una questione specifica, quella della applicazione, che è un carattere costitutivo della comprensione, in quanto ritraduzione nel proprio linguaggio di un dato storico trasmesso, quindi 'universale' perché espresso in un *medium* che va oltre ogni situazione concreta e determinata in cui esso venga interpretato⁴⁵. Tuttavia, in questo contesto, Gadamer perviene anche ad alcune affermazioni generali sui problemi etici che è doveroso prendere in considerazione.

Aristotele viene contrapposto a Platone, come fondatore dell'etica nella sua autonomia dalla metafisica, e perciò dotata di un oggetto specificamente delimitato: il bene umano, ossia esclusivamente il bene conseguibile nella sfera dell'agire umano. Questa autonomia dell'etica dalla metafisica, aggiungiamo noi, è essa stessa metafisicamente ricavata: infatti, la sfera delle cose umane come regno della mutabilità e dell'inesattezza assume rilevanza per l'etica soltanto in virtù della definizione metafisica dell'uomo come φύσει πολιτικόν⁴⁶. A questa definizione è anche connessa la caratterizzazione dell'εὐδαιμονία, bene supremo di quanti sono oggetto d'azione, e quindi fine proprio dell'uomo in quanto tale, come inaccessibile agli animali e i fanciulli perché incapaci di partecipare all'attività politica⁴⁷. Quindi, la πόλις è il solo contesto in cui è realizzabile l'εὐδαιμονία in quanto attività (ἐνέργεια) dell'anima secondo virtù e nello stesso tempo εὖ ζῆν ed εὖ πράττειν, ossia una vita buona coronata – diremmo noi – da successo⁴⁸. Gadamer,

⁴⁵ WM, p. 295 (363).

⁴⁶ (Eth. Nic. A 5, 1097 b 11).

⁴⁷ (Eth. Nic. A 10, 1099 b 29 – 1100 a 3).

⁴⁸ (Eth. Nic. A 6, 1098 a 15-16; A 8, 1098 b 21). V. a questo proposito R. BUBNER, *Handlung, Sprache und Vernunft. Grundbegriffe praktischer Philoso-*

naturalmente, omette questa premessa metafisica proprio perché si propone di assimilare da Aristotele soltanto quanto è compatibile allo scopo di corroborare la sua coscienza della determinazione storica.

Il carattere proprio del sapere morale, per Aristotele e per Gadamer, è il suo rivolgersi ad un oggetto che non è immutabile, come quello della scienza naturale, ma è mutevole, perché è influenzato dal sapere stesso, il quale, del resto, è prodotto al suo interno⁴⁹. Pertanto, il problema del metodo è determinato dall'oggetto: l'etica è accessibile ed interessa soltanto a chi è già buono, e d'altro canto, una volta ammessa la possibilità di un sapere morale, esso deve servire a far diventare buoni, proprio per la sua caratteristica commistione con l'oggetto. Allora il problema è: com'è possibile, date queste premesse, un sapere morale? Ovvero: se, come abbiamo visto, il sapere morale è commisto con l'oggetto, come può esso elevarsi a guida generale per l'azione e non rimanere limitato alla particolarità della situazione? La questione, naturalmente, è assai più grave per Gadamer che per Aristotele, perché egli è alle prese con una coscienza storico-ermeneutica che vorrebbe fare a meno di una fondazione esplicitamente metafisica. Da questo punto di vista, è significativa la meraviglia di Gadamer del fatto che Aristotele in generale sottolinei che la φρόνησις abbia a che fare coi mezzi e non col τέλος stesso⁵⁰, quando ciò si spiega perfettamente se si ricorda che il fine non è un problema, essendo naturalmente dato e uguale per tutti; d'altra parte, la stessa capa-

phie. Neue Ausgabe mit einem Anhang, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1982, pp. 71-73 (trad. it. di B. Argentin, *Azione, linguaggio e ragione*, Bologna, Il Mulino, 1985, pp. 62-64), nonché J. RITTER, *Metaphysik und Politik*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1969, pp. 57-105 (trad. it. di R. Garaventa e G. Cunico, *Metafisica e politica*, Casale M., Marietti, 1983, pp. 50-93), e M. VEGETTI, *L'etica degli antichi*, Roma-Bari, Laterza, 1989, pp. 172-202.

⁴⁹ WM, pp. 296-297 (364-365).

⁵⁰ WM, p. 304 (373). V. anche M. VEGETTI, *op. cit.*, p. 190: 'La posizione del fine buono è dunque affidata da un lato a una naturale predisposizione positiva della volizione, dall'altro al consueto criterio sociale impersonato dallo *spoudaios*; in ultima analisi, la conformazione dei fini alla norma naturale-sociale sarà dovuta all'abitudine virtuosa e al condizionamento dei desideri che essa comporta. Non è il *logos*, ma la virtù etica a determinare la bontà degli scopi dell'azione...'. V. inoltre, sia pure in una diversa prospettiva, E. BERTI, *Le ragioni di Aristotele*, Roma-Bari, Laterza, 1989, pp. 148-149.

cià di scegliere sapientemente i mezzi è una virtù perché l'εὐδαιμονία non è una condizione meramente privata, ma contiene in sé anche il successo politico – nella città e per la città – entro il liquido elemento dell'azione. Per la teoria ermeneutica, in ogni modo, la sfida è quella di rispondere alla domanda di cui sopra a prescindere dalle premesse metafisiche aristoteliche. A questo scopo occorre, in primo luogo, riuscire ad assimilare la distinzione aristotelica fra la ποίησις e la πράξις, la produzione e l'azione.

Ora, entrambe afferiscono alla sfera del sapere pratico in quanto hanno ad oggetto ciò che può essere altrimenti da quello che è;⁵¹ ma il fine della produzione è diverso dalla produzione stessa, perché è consolidato in un'opera, mentre quello dell'azione è nell'eccellenza dell'agire, il quale dunque è una forma di ἐνέργεια.⁵² La disposizione razionale alla produzione è la τέχνη (arte); la disposizione razionale all'azione è la φρόνησις (saggezza); la φρόνησις, inoltre, comanda anche sull'attività poietica, perché il fine della produzione è un fine in senso relativo, mentre è fine in senso assoluto solo la buona condotta (εὐπραξία), guidata, appunto, dalla saggezza.⁵³ Queste distinzioni aristoteliche sembrano chiare, ma non sono tali per Gadamer: sapere tecnico e sapere morale, egli dice, si avvicinano alla coscienza ermeneutica perché contengono in sé il compito dell'applicazione. Però

l'insegnamento che si riceve da una τέχνη e ciò di cui si acquista conoscenza mediante l'esperienza stanno tra loro in un peculiarissimo rapporto di polarità. Il sapere che si possiede quando si è imparato un mestiere non è necessariamente superiore, nell'azione, a quello di colui che manca di τέχνη ma ha molta esperienza. Ma non per questo il sapere della τέχνη si dovrà chiamare 'teoretico', tanto più che l'acquisto dell'esperienza accompagna naturalmente l'uso di questo sapere. Esso, infatti, come sapere, ha sempre già di mira la prassi... Ciò che si acquista con la τέχνη, prima dell'azione, è una vera e propria superiorità sulla cosa, e questo fatto costituisce il modello che vale per il sapere morale. Anche per il sapere morale, infatti, è chiaro che per la giusta deci-

⁵¹ *Eth. Nic. Z 4*, 1140 a.

⁵² *Eth. Nic. Z 5*, 1140 b.

⁵³ *Eth. Nic. Z 2*, 1139 b.

sione morale non basta l'esperienza. Anche qui, la coscienza morale richiede una guida che preceda l'azione... Tra la perfezione della coscienza morale e la perfezione della capacità di produrre, cioè la τέχνη, esiste bensì un autentico parallelismo, ma è chiaro che esse non si identificano completamente⁵⁴.

A prima vista questo frammento gadameriano sembra filologicamente fuorviante: infatti pare che i termini 'azione' e 'prassi' vengano adoperati in modo generico, e includano promiscuamente l'azione e la produzione nell'accezione aristotelica. Inoltre, si ha l'impressione che Gadamer non veda la τέχνη come subordinata gerarchicamente alla φρόνησις, ma che le due disposizioni stiano fra loro in rapporto come due insieme, di pari dignità, che si intersecano fra loro. Possiamo abbozzare una provvisoria ipotesi critica: viene sfumata la distinzione fra τέχνη e φρόνησις perché questo è ciò che avviene anche nella coscienza ermeneutica: il gioco, ad esempio, in quanto forma e rappresentazione, riunisce in sé i caratteri dell'ἔργον e dell'ἐνέργεια – e Gadamer, qui, si richiama esplicitamente proprio alla distinzione classica fra ποίησις e πράξις –⁵⁵. Qual è, allora, il fine del gioco? In quanto rappresentazione, il gioco si esaurisce in se stesso, ma in quanto rappresentazione di una forma, qualcosa di superiore al semplice movimento informale, esso dovrebbe avere un fine altro da sé: questo fine, tuttavia, è la rappresentazione stessa, dal momento che la forma non viene ad esistenza al di fuori di questa. La rappresentazione, pertanto, è fine a se stessa, come è fine a se stesso, in Aristotele, l'agire morale. Ma ciò non è del tutto esatto, dal momento che nell'agire morale è incluso un fine supremo, la felicità, come perfezione della natura umana. Si può dire lo stesso anche dell'interpretazione e del gioco? Questo implicherebbe, in primo luogo, una concezione metafisica della perfezione della natura umana. In secondo luogo – se però sostituiamo all'εὐδαιμονία di Aristotele la nostra felicità privata – ci si potrebbe chiedere, con Nietzsche, se una coscienza storico-ermeneutica, così impegnata nella conoscenza del passato, sia dav-

⁵⁴ *WM*, p. 299 (367).

⁵⁵ *WM*, p. 106 (142).

vero in grado di star ritta su un sol punto come una dea della vittoria.

A questo punto è necessario vagliare la nostra ipotesi critica e prendere in esame le differenze fra sapere morale e *τέχνη* che Gadamer ci illustra. In primo luogo, il sapere morale è un sapere, un sapere per sé, ossia, semplicemente, un conoscere di ciò che ci riguarda: ma questo, per Gadamer, non lo differenzia dalla *τέχνη*, i cui fini sono pur sempre dei beni⁵⁶. Ma è possibile paragonare il fine assoluto dell'agire morale e del suo sapere con i fini relativi della *τέχνη* solo se anch'esso è stato reso storicamente relativo, e non esiste più una natura umana per la quale la perfezione della prassi sia identica alla pienezza del suo sviluppo in uno spazio stabile dell'apparenza, o meglio, dell'apparizione. Ma ciò che, nell'interpretazione gadameriana, rappresenta un motivo di distinzione decisivo è che la *τέχνη* è pur sempre qualcosa di disponibile, mentre il sapere morale non lo è. Ci si trova sempre inseriti in situazioni critiche, e si deve sempre decidere che cosa fare: in questo senso, l'adattarsi alla situazione non è un semplice ripiego, ma è un costitutivo ed indispensabile arricchimento del sapere morale stesso, anche perché non esiste una conoscenza determinata una volta per tutte di quale sia il fine della vita giusta. Gadamer, qui, usa significativamente l'espressione 'vita giusta' anziché il più aristotelico 'vita buona', proprio allo scopo di evitare il problema della felicità⁵⁷.

A questo proposito è sintomatico che l'esempio di *φρόνησις* addotto da Gadamer sia la *δικαστική φρόνησις*⁵⁸, la saggezza giudiziaria, che, a differenza della *φρόνησις* in genere, si trova a dover applicare una legge scritta ad una situazione concreta, e per la quale l'equità rappresenta un arricchimento e non una diminuzione di giustizia: questo particolare tipo di saggezza, infatti, si adatta perfettamente all'ermeneutica, perché salva-guarda sia la superiorità della legge, che non si esaurisce nella singola interpretazione, sia i diritti della applicazione partico-

⁵⁶ WM, pp. 299-300 (367-368).

⁵⁷ WM, pp. 300-301 (368-369).

⁵⁸ WM, pp. 301-302 (369-370).

lare, che arricchisce la legge stessa, e perché, in secondo luogo, mette in rapporto due oggetti storicamente dati come il diritto positivo e la situazione particolare, senza proporre direttamente questioni difficili come quella del rapporto fra virtù, saggezza e felicità. Ora, alla *φρόνησις* in genere manca un *εἶδος* predeterminato, e una legge scritta che deve essere semplicemente applicata; tuttavia, ciascuno ha già sempre una qualche forma di sapere morale generale a causa della sua nascita e della sua educazione. Ci si potrebbe, però, chiedere: stando così le cose, com'è possibile distinguere questo sapere morale generale storicamente mutevole dalla situazione cui esso deve applicarsi?

Per illustrare tale questione, è opportuno richiamare l'interpretazione della relazione fra diritto di natura e diritto positivo in Aristotele, interpretazione che, nell'economia del pensiero di Gadamer, ha un ruolo fondamentale: se infatti si dicesse che non esiste un diritto o una morale, ma che tutto è affidato alla mutevolezza storica della convenzione, sarebbe anche impossibile un sapere giuridico e morale, ossia, in termini più generali, ogni 'situazione' sarebbe così perfettamente delimitata nella sua storicità da esser anche perfettamente rinchiusa nella sua porzione di 'spazio storico', senza aver né l'interesse né la capacità di confrontarsi e comprendere le altre. D'altra parte, però, non si può neppure sostenere che esista un diritto e una morale in senso assoluto, perché in tal modo si ridurrebbe a nulla il sapere delle singole situazioni. La via d'uscita da questo dilemma è ammettere, con l'Aristotele di Gadamer, che esiste un diritto di natura, ma che esso, come tutte le cose umane, è mutevole⁵⁹. In che senso, allora, esiste un diritto di natura? Nel senso che non tutto è lasciato all'accordo convenzionale degli uomini, perché la 'natura della cosa' si impone. Ma l'imporsi della natura della cosa non è l'affermarsi in noi di qualcosa di superiore e di normativo; piuttosto, si deve dire che la natura della cosa si impone 'al di sotto' della convenzione. In altri termini: ovunque la convenzione è praticata, essa è anche praticabile, e non le si può opporre, facendone un

⁵⁹ WM, pp. 302-303 (370-371).

indebito uso dogmatico, il diritto di natura, il quale vige, ma come un fatto che è tale esclusivamente finché non muta, sotto la convenzione stessa. Questo substrato naturale si fa valere in un solo caso, quello dell'equità, e cioè quando si deve applicare ad una concreta situazione una legge generale del diritto positivo: ma qui la natura della cosa finisce per essere identica alla particolarità conoscibile esclusivamente nella situazione stessa. Così è almeno se interpretiamo l'imporsi della natura della cosa in senso non dogmatico, ma critico, come sembra fare Gadamer quando parla del diritto di natura in una accezione specificamente giuridica: per natura la mano destra è più forte della sinistra, ma nulla vieta che si alleni quest'ultima in modo di farle acquistare una forza pari, ossia, ovunque la convenzione è praticabile, essa è anche legittima. Insomma, sembra che la convenzione si possa identificare con la legge stabilita, e la natura della cosa con ciò che emerge al di sotto della legge, e con cui la legge deve confrontarsi, perché non si legifera mai su un nulla modificabile ad arbitrio ma sempre ed esclusivamente su un qualcosa con cui si deve venire a patti nella situazione concreta: ad esempio, se vogliamo usare la mano sinistra, possiamo farlo, ma dobbiamo allenarla. Per questo motivo, non si può imporre la natura come una regola scritta nelle stelle al di sopra della legge positiva.

A questo punto, Gadamer si impone il compito di trasferire il concetto di natura della cosa dalla sfera del diritto alla sfera della morale⁶⁰. Tutti i concetti che gli uomini si fanno di ciò che deve essere nonostante la loro variabilità storica, non sono esclusivamente frutto della convenzione, perché in essi c'è anche la natura della cosa. Un esempio di natura della cosa, per Gadamer, è l'ideale di uomo valoroso, uno schema creato dal maestro di morale nella sua radicazione storica, ed in grado di concretizzarsi esclusivamente nelle situazioni in cui ci si trova effettivamente ad agire. Ma qui è avvenuto un occulto spostamento di termini: nel caso del diritto, la natura della cosa si imponeva *al di sotto* della legge, in virtù della sua semplice forza fattuale; qui, invece, lo schema morale, per quanto bisognoso

⁶⁰ WM, pp. 304-305 (372-373).

di applicazione, riflette in se stesso la 'natura della cosa', che così acquisisce una forza prescrittiva, e non semplicemente effettiva. Ma questo implica che Gadamer abbia accolto surrettiziamente una concezione metafisico-normativa della natura, di carattere sovrastorico, la quale soltanto può fondare una legge non scritta del tipo: applica a te stesso i valori morali del tuo tempo, perché in essi si riflette la 'natura della cosa'.

CAPITOLO SECONDO

KARL LÖWITH: UN TENTATIVO DI FONDAZIONE
ANTROPOLOGICA DELL'ETICA

1. Introduzione: Löwith e Heidegger

L'etica, come abbiamo visto, è un problema scottante per le filosofie di ascendenza heideggeriana, proprio perché mette di fronte al compito di una riduzione ontologica del tradizionale *transcendens* del bene: un compito tanto più gravoso se non si vuole ricadere nell'identificazione metafisica di ontologia e assiologia, con tutte le difficoltà che ne conseguono, come sono state messe in luce dalla critica heideggeriana. Per questo motivo è utile considerare la prima ed unica opera teoretica di Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, del 1928, che si propone esplicitamente di contribuire alla fondazione antropologica dei problemi etici. In questa *Habilitationsschrift*, Löwith si contrappone frontalmente a Heidegger – con tutti i rischi di 'specularità' che simili contrapposizioni comportano –, già perché accetta di adoperare il metodo fenomenologico semplicemente come uno strumento per accedere alla cosa, la quale dunque si presuppone già data, e non in quanto ontologia fenomenologica universale¹. Questa scelta di assumere la cosa così come è data conduce inevitabilmente ad una certa qual forma di parzialità, nel duplice senso del termine: in primo luogo, infatti, partire dalle cose in quanto date – e pre-determinate – significa evitare il problema preliminare e generale dell'essere; in secondo luogo, inoltre, soprattutto se si ha a che fare con problemi morali, si rischia di cadere in una assolutizzazione ideologica del dato. In questo ha buon gioco la critica di Heidegger, il quale, dinanzi al richiamo, compiuto da

¹ K. LÖWITH, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, ora in *SS*, Bd. I, *Mensch und Menschenwelt*, Stuttgart, Metzler, 1981, p. 11. D'ora in poi quest'opera verrà designata con la sigla *IRM*.

Löwith, alla concretezza storico-sociale della relazione fra un io ed un tu effettivi, osserva che la filosofia è possibile soltanto se l'io e il tu concreti vengono superati nella neutralità dell'*ipseità*:

Già nel fatto che in generale possiamo elevare a problema la relazione io-tu viene in luce che noi trascendiamo i singoli io e tu effettivi e concepiamo la relazione come una relazione esistenziale in generale, cioè nella sua neutralità ed egoità metafisica, certo, senza che per lo più sospettiamo qualcosa di questi presupposti ovvi. Nessuna analisi, per quanto multiforme e interessante, di possibili rapporti intercorrenti fra l'io e il tu può risolvere il problema metafisico dell'Esserci, perché essa non può nemmeno porlo, ma normalmente e fin dal primo assunto presuppone già, in una qualche forma, l'intera analitica dell'Esserci, di cui fa continuamente uso.

E ancora:

Oggi il problema della relazione io-tu, per motivazioni del tutto diverse, riveste un interesse ideologico. Sono problemi sociologici, teologici, politici, biologici, etici a conferire un significato particolare alla relazione io-tu; in questo modo, però, rimane in ombra il problema filosofico².

Se messo a confronto con Heidegger, Löwith, che, come vedremo, non casualmente si richiama a Feuerbach, si trova nella posizione di un critico di 'sinistra', condannato fatalmente ad aver nello stesso tempo ragione e torto proprio per il suo richiamare alla concretezza un pensiero, come quello heideggeriano, che sembra riunire in sé il più alto *pathos* metafisico e la massima attenzione alla realtà. In fondo, la contestazione di Löwith è la seguente: se una filosofia dell'esistenza vuol davvero essere tale, non può limitarsi a caratterizzare l'Esserci con un generico essere-nel-mondo, ma deve anche affrontare le effettive – Heidegger direbbe esistitive – modalità dell'essere nel mondo e considerarle filosoficamente decisive.

² M. HEIDEGGER, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1978, pp. 238-241. V., a questo proposito, G. MORETTO, *Intersoggettività e Natura in Karl Löwith*, pp. 195-197, in Id., *Sulla traccia del religioso*, Napoli, Morano, 1987.

Una tale contestazione, che in ultima analisi mette in luce una delle conseguenze della heideggeriana indeterminatezza dell'essere, si fonda però sul presupposto acritico che il non-filosofico sia dotato di una propria nativa intellegibilità, assumibile come un semplice fatto, così forte e duro da pretendere di fare a meno di quella che Heidegger chiama *ipseità filosofica*³.

Contro Heidegger – e ad integrazione di Heidegger – Löwith si propone dunque il compito di una fondazione del problema etico come problema antropologico, ossia in quanto problema avente rilevanza esclusivamente dal punto di vista dell'uomo, ma soprattutto unicamente per l'uomo nei confronti dell'uomo. Diventa allora indispensabile ritagliare un mondo umano entro i cui limiti sia possibile mostrare teoreticamente il sorgere della domanda: 'Che cosa devo fare?', e soprattutto entro i cui limiti – e non oltre o altrove – sia possibile trovare una risposta a questa domanda. La questione, poi, è complicata dal fatto che il mondo umano entro il quale dovrebbe sorgere l'etica confina all'esterno con un universo non umano che lo circonda e lo sovrasta, mettendo tacitamente in questione la dignità ed il senso del vivere e dell'agire umano. Löwith, da questo punto di vista, preferisce evitare il problema, ammettendo che la propria analisi antropologica ha delle pretese ontologiche solo particolari, cioè limitate esclusivamente all'antropologia⁴. Questa autolimitazione, naturalmente, presuppone che sia possibile conoscere l'uomo senza conoscere il resto dell'essere, e soprattutto, che sia possibile fondare una intrinseca, autonoma validità del mondo umano semplicemente in base al mondo umano stesso. Ciò richiede, però, un tipo specifico di coscienza filosofica, che sia tanto antropologicamente determinata da arrestare il proprio interrogare di fronte ad una struttura ontologico-assiologica – quella dell'uomo in quanto soggetto che ha il senso soltanto nella relazione interpersonale – così forte da non poter essere né spesa né messa in discussione.

Questa struttura ontologico-assiologica è la relazione del-

³ *IRM*, p. 12.

⁴ *IRM*, pp. 12-13. A proposito della riduzione antropologica della critica heideggeriana all'essere v. la p. IX dell'introduzione di C. CESA all'antologia, a cura di K. Löwith, *La sinistra hegeliana*, Roma-Bari, Laterza, 1982.

l'uno con l'altro, in quanto – secondo Löwith – comprensione originaria e fondamentale del senso dell'Esserci umano⁵. L'esistenza umana, in altri termini, ha un orientamento reale ed accessibile soltanto se è posta in relazione agli altri; anzi, questa stessa relazione ne è la comprensione originaria e fondamentale. Ora, perché originario è equiparato a fondamentale? In Heidegger, si ricercava l'originarietà, in quanto connessa con la massima vicinanza all'essere nella sua nudità. Anche qui, quando si accoppia originario e fondamentale, non si intende con originarietà l'attinenza ad una origine meramente storica, che certo condiziona ma non fonda, perché ciò che da essa si è sviluppato può anche non essere deducibile dall'origine stessa, bensì da altre circostanze sopravvenute; ci si riferisce piuttosto a qualcosa di simile ad un vero e proprio condizionamento assoluto: se la relazione fra l'uno e l'altro è originaria in questo senso, ne segue che essa non è semplicemente messa in luce come luogo di sviluppo dell'umanità dell'uomo, bensì come struttura condizionante tutti i suoi aspetti ulteriori. Pertanto, anche la normatività dell'etica dovrà venir fondata e dedotta in base a questa. Coerentemente, dunque, Löwith afferma che l'individualità umana è tale solo in quanto *persona* (maschera)⁶, che partecipa agli altri e si può condividere nel senso più ampio, da spiegarsi, quindi, esclusivamente in base all'incontrarsi fine a se stesso dell'io con un tu e alla *Mitwelt* (mondo comune). Oggetto principale dell'analisi sarà allora la struttura formale dell'essere l'uno con l'altro.

Questo programma filosofico suggerisce alcuni interrogativi: com'è possibile passare dalla intrinseca relatività delle relazioni interumane alla normatività dell'etica? E che tipo di sapere morale sarà mai quello fondato antropologicamente? Il pensiero del giovane Löwith, con la sua feuerbachiana pretesa di una filosofia dal punto di vista dell'antropologia, sembra orientato a ricercare nella struttura formale dell'essere l'uno con l'altro, una specie di substrato minimo e costante che funga da canone di fondazione e riduzione dell'etica, ma anche della filosofia, all'antropologia. Questa ricerca di una radicazione nell'essere, anche se in un essere delimitato e specificato,

⁵ *IRM*, p. 11.

⁶ *Ibid.*

è di chiara ascendenza heideggeriana; e in Heidegger si ritrova anche, come abbiamo visto, il problema aperto della riduzione ontologica dell'assologia, che, naturalmente, va di pari passo con l'esigenza della specificazione dell'uomo come creatura assiologica: questo, però, se si vogliono evitare argomenti teologici e cosmologici, impone anche di riconsiderare il soggetto nella sua socialità, nella sua vita terrena e non in primo luogo nella sua solitudine dinanzi alla morte.

2. Löwith e Feuerbach: premesse gnoseologiche

Löwith non si ripropone esplicitamente di considerare l'etica – da intendersi nell'accezione classica di scienza dell'*ethos* nel quale soltanto è possibile la formazione di un soggetto cosciente e valutante – in quanto disciplina autonoma dalla metafisica, ma il suo tentativo di toglierla dalla sua tradizionale posizione di disciplina filosofica subalterna è chiaramente connesso ad una ridefinizione dell'uomo in quanto soggetto che si forma e si caratterizza nel suo essere soltanto all'interno della *Mitwelt*. Quest'ultima è l'orizzonte in cui l'uomo conosce e si conosce: in questo senso, caratterizzare l'uomo in quanto essere 'con-mondano' significa contrapporlo al soggetto tradizionale della filosofia, per il quale il mondo era dissolto in una ricchezza di oggetti⁷. Quest'ultima osservazione è di evidente ascendenza heideggeriana, così come, in fondo, il richiamo all'affermazione feuerbachiana secondo cui il principio della filosofia non è l'essere come predicato dell'assoluto, ma il *Wirkliches*, l'effettuale, in virtù del quale è possibile contrapporre alla speculazione senza necessità l'uomo in quanto *Sache* della filosofia⁸. Qui con necessità si intende, naturalmente, la fattualità, che viene usata in quanto principio di una argomentazione, come se fosse una affermazione dotata, oltre che di effettività, anche di una sua innata struttura e di una forza di verità tale da poter essere assunta senza discussioni nel pensiero, come suo inizio non soltanto storico, ma anche logico.

⁷ *IRM*, pp. 16-19.

⁸ *IRM*, pp. 20-21.

Löwith, allo stesso modo di Feuerbach, pensa con lo stile di un epigono, e non si pone in primo luogo di fronte a problemi, ma a programmi d'azione per la filosofia, come se essa fosse un partito già formato. In fondo, la sua questione principale è ancora quella di Heidegger, l'essere, che egli, però, vuole determinare e rendere concreta. L'essenza della vita è la sua esteriorizzazione (*Äusserung*);⁹ non bisogna voler essere filosofo distinguendosi dall'uomo. Ora, questo motto feurbachiano sarebbe del tutto superfluo se l'uomo fosse qualcosa di non determinabile e non fissato al di là della sua *libertas indifferentiae*, perché allora tutto ciò che l'uomo compie sarebbe *eo ipso* umano. Occorre, pertanto, per dare un contenuto a questa frase, una fattualità nell'uomo, non cieca ed opaca, ma penetrabile ed assumibile da parte del pensiero; e questa fattualità, se non può essere una natura metafisicamente fondata, che ridurrebbe l'uomo ad una cosa, sarà l'uomo nella sua apparenza, nella sua visibilità, o nella sua *persona*. Ma come è possibile connettere *Wirklichkeit* e *Gedachtheit*?

Per rispondere a questa domanda, dobbiamo innanzitutto esaminare le premesse gnoseologiche che Löwith assimila attraverso l'interpretazione di Feuerbach, e dei suoi due principi della sensibilità e del tu¹⁰. 'La prova che qualcosa è - afferma Feuerbach - non ha altro senso che qualcosa non è solo pensato. Ma questa prova non deve essere creata dal pensiero stesso. Nel pensiero sono insieme giudice e parte, non c'è nessuna differenza critica fra l'oggetto e ciò che io penso di esso (com'è in sé e com'è per me). Ma essere significa proprio questo: essere in se stessi qualcosa e non solo mero oggetto per me. E solo il punto di vista sensibile mi accerta, assieme con la certezza di un altro, della oggettività del suo essere per sé.' Ne segue, sostiene Löwith, che solo oggetti che hanno il modo di essere dell'uomo concedono una conoscenza veramente oggettiva, cioè che può dischiudere l'oggetto com'è in se stesso, perché soltanto gli uomini, e non le cose, possono mettersi in rapporto con noi e possono aprirsi spontaneamente. Inoltre, la ve-

⁹ *IRM*, pp. 21-23. V., a proposito del carattere post-hegeliano e post-heideggeriano del pensiero di Löwith, P. PIOVANI, *Scandagli critici*, Napoli, Morano, 1986, pp. 555-556.

¹⁰ *IRM*, pp. 23-28.

rità della conoscenza oggettiva si prova nel fatto che non è verità solo per me, ma anche per altri. L'oggettività della conoscenza, insomma, è accessibile solo ove la mia spontaneità sia ostacolata da parte della spontanea attività di un altro, e per questo essa è propria in primo luogo della conoscenza delle persone, e solo mediatamente della conoscenza delle cose, perché in questo caso il mio sapere sulla cosa richiede la conferma di un altro.

Da quanto esposto, si può concludere che l'oggettività viene equiparata, in linea di principio, con l'intersoggettività. Infatti, nel caso di cose diverse dall'uomo l'oggettività è accessibile soltanto con la mediazione di un altro, a corroborare l'altrimenti insufficiente certezza sensibile. Ma il caso più interessante è quello della conoscenza dell'uomo, nella quale soltanto è possibile una autentica oggettività, perché l'uomo non è un oggetto che non è costituito come tale esclusivamente da me, ma è anche qualcosa in se stesso, che può dischiudersi spontaneamente e mettersi in relazione con noi. Dunque, solo la conoscenza di un soggetto è intersoggettiva nel senso letterale del termine. Però, per poter sostenere una simile tesi, bisogna presupporre che l'essere sia identico all'apparire, cioè che l'essere per sé del soggetto si risolva nel suo essere per gli altri: l'io effettuale, infatti, è solo l'io che sta di fronte al tu. E a questo punto si può chiedere: ma allora che differenza c'è fra la *persona* e la cosa? La risposta è: la persona è in se stessa qualcosa per sé. Tuttavia, come abbiamo visto, questo qualcosa per sé si forma e diventa oggettivo, cioè intersoggettivo, soltanto in quanto appare ad un altro. Sembra che non si possa fare a meno di concludere che, contraddittoriamente, la persona sia identica alla cosa.

Esiste una sola via d'uscita: la persona possiede, a differenza della cosa, una spontaneità nel manifestarsi, una capacità, che manca alle cose, di portare se stessa ad apparenza in virtù della propria attività. Ma dato che ciò che non appare non è, occorre che questa spontaneità si manifesti completamente, perché, altrimenti, non sarebbe né conoscibile, né dicibile. Allora: un soggetto è tale solo nel momento in cui la sua capacità di autodeterminazione viene conosciuta intersoggettivamente, e non solo da lui stesso, ma anche degli altri; inoltre, un soggetto

che appare passivamente, che viene semplicemente visto, e che non può o non vuole manifestarsi, è identico ad una cosa. Lo stesso vale per una persona assente o defunta. Insomma: soltanto una effettiva intersoggettività forma il soggetto in quanto persona. Possiamo ancora chiedere, però, se io sia in grado di conoscermi in modo diverso da come mi conoscono gli altri, ossia se io possa essere qualcosa di diverso rispetto alla mia persona. Ma non mi basta sentirmi differente dalla mia persona per esserlo: ho bisogno della conferma altrui, cioè ho bisogno di acquisire un'altra *persona*. Se tutto questo è vero, la strada della fondazione antropologica dell'etica si presenta davvero irta e acuminata: si tratta, in primo luogo, di mostrare come si conosca, nel suo apparire, l'autodeterminazione del soggetto, e, in secondo luogo, come dalla conoscenza di questo fatto si possa passare alla prescrizione morale.

3. La fondazione antropologica dell'etica kantiana

Allo scopo di fondare antropologicamente l'etica, Löwith deve applicare alla persona il concetto kantiano della cosa in sé, ma con una deviazione fondamentale rispetto all'uso che ne fa Kant: per lui, conformemente ai suoi presupposti gnoseologici, si tratta di mostrare come l'autonomia della persona e cosa in sé possa venir conosciuta, e conosciuta intersoggettivamente, nell'esperienza¹¹. In questo compito egli non può fare a meno di scontrarsi con la critica hegeliana alla cosa in sé come vuota astrazione rispetto al suo essere per altro¹². Più semplicemente: se è vero che la persona sorge soltanto dall'intersoggettività ed è tale unicamente se non è da sola, ma con gli altri, parlare di una persona in sé è una semplice astrazione priva di contenuto: dietro la maschera c'è il vuoto. Löwith tenta di opporsi a questa critica distinguendo la cosa dalla persona, e osservando che il concetto kantiano di cosa in sé è orientato in primo luogo alla persona ed alla sua libertà; tuttavia, aggiungiamo noi, se la libertà morale della persona è qualcosa che

¹¹ *IRM*, pp. 143-144 e 152-156.

¹² *IRM*, pp. 79-81.

viene conosciuta intersoggettivamente nell'esperienza – ed è da vedere se è così anche per Kant –, allora ha ragione Hegel. Ossia, il vero essere in sé di una persona, se non vuole essere una astrazione priva di contenuto, non può essere che la riflessione dal suo essere per altro, l'identità dell'interiorità con l'esteriorità, esattamente com'è per una cosa. Da questo punto di vista non ha senso accusare Hegel – come fa Löwith, in contraddizione con le sue stesse premesse gnoseologiche – di aver antropomorfizzato il qualcosa allo scopo di raggiungere l'autoconsapevolezza di uno spirito che esiste sotto forma di soggetto.

In ogni modo, si tratta ora di esaminare come Löwith riesca ed esibire antropologicamente la conoscibilità della libertà. Innanzitutto, egli indica il luogo ove sorge – ossia viene conosciuta – la libertà come reciproca autonomia: la relazione interpersonale fra io e tu¹³. Questa, per Löwith, è l'unica forma di relazione autentica, in quanto qui io non mi incontro con degli altri nel senso di *alii* indifferenziati all'interno di un mondo, e con fini ulteriori rispetto alla conoscenza degli altri stessi, e rispetto ai quali essi sono strumentali. In tale accezione la relazione con un tu, inteso come *alter* o *secundus*, è detta assoluta, perché del tutto fine a se stessa, e dovrebbe essere anche il solo luogo dove è possibile smascherare, per così dire, l'altro, e coglierlo nel suo essere di cosa in sé, ovvero nella sua autonomia. Ma il fatto che la relazione fra io e tu sia fine a se stessa non può impedire che anche in questa cerchia minima, la quale, però, è pur sempre una relazione, il tu sia determinato, appunto, relativamente, secondo il suo ruolo e la sua persona. Ne segue, allora, che anche questa relazione ha al suo interno una relatività che rende piuttosto problematica la sua funzione di luogo d'origine della libertà morale.

In ogni modo, Löwith prosegue nella sua opera richiamandosi a Dilthey, all'esplicito scopo di ottenere una fondazione

¹³ *IRM*, pp. 87. V. a questo proposito M. THEUNISSEN, *Der Andere*, Berlin, De Gruyter, 1981, pp. 413-439. Theunissen sostiene che la pretesa autenticità della relazione io-tu è contraddetta dal fatto che anche qui i suoi membri sono designati secondo un ruolo personale, il quale fa sì che quella dell'io e del tu sia semplicemente la cerchia minima e più ristretta di tutte le 'inautentiche' relazioni mondane.

antropologica dell'*autonomia dell'altro*¹⁴. Infatti, in virtù delle sue stesse premesse gnoseologiche, è possibile dare un fondamento all'autonomia propria soltanto in virtù di un riconoscimento dell'autonomia altrui, perché il soggetto si scopre come tale esclusivamente nella relazione, ed è letteralmente ciò che dice l'altro di lui: '*Die Liebe des Anderen*' – secondo Feuerbach – '*sagt Dir was Du bist.*' Io, insomma, posso conoscere la libertà morale come autonomia non in me stesso e da solo, ma esclusivamente se mi metto in relazione con un altro, in modo tale che la sua autonomia mi possa apparire. Ma com'è possibile passare dall'autonomia dell'altro alla mia autonomia, e dalla mia autonomia a quella dell'altro? Se io fossi autonomo semplicemente perché l'altro mi riconosce come tale, si tratterebbe di una autonomia ben precaria, in quanto fondata su una sostanziale eteronomia e in ogni momento revocabile. Allora possiamo provare ad ipotizzare una specie di relazione di rispecchiamento, in virtù della quale io possa vedere me stesso nell'altro, e l'altro, viceversa, se stesso in me. Ma il rispecchiamento presuppone la riflessione: io posso riconoscere – o disconoscere – me stesso in una immagine, altra da me, che mi si presenta davanti, solo perché ho già un'idea di me stesso: solo perché mi conosco, io posso riconoscermi. Ma come faccio a conoscermi già prima di riconoscermi? Non certo perché altri mi hanno detto chi sono: accettare ciò che dicono gli altri di me è già una forma di riconoscimento. Quindi, non resta che pensare ad un primario rapporto con se stesso, sovraordinato al formarsi dell'io nella relazione con un tu: solo questo, del resto, rende possibile il non riconoscersi del sé nella propria *persona* e mette in grado di sentirla, appunto, come una maschera. È possibile estendere questa ipseità agli altri? In nessun modo, almeno conoscitivamente, perché io ho accesso solo alle *personae* degli altri. Allora abbiamo fatto un discorso intrinsecamente contraddittorio, perché la conclusione nega l'ipotesi iniziale del rispecchiamento? Possiamo rispondere osservando che il rispecchiamento è un rispecchiamento di immagini, di *personae*, di apparenze: nell'altro riconosco qualcosa di me, solo perché vi vedo qualcosa della mia *persona*. Anzi, la

¹⁴ *IRM*, p. 152.

mia *persona* è visibile solo attraverso l'altro. Ma perché ciò sia possibile, occorre che io e l'altro abbiamo un mondo in comune – oppure, metafisicamente, siamo parte di una comune sostanza che viene ad apparenza –, in base ai cui costumi io possa capire il modo di apparire dell'altro e immaginare il mio. Dunque, il problema specifico di Löwith è: come può apparire, cioè essere esperita come 'personale', l'autonomia morale dell'altro, e quindi anche la mia autonomia, nel suo fenomenizzarsi¹⁵?

Löwith, rifacendosi a Dilthey, risponde che l'autonomia emerge in primo luogo nell'esperienza dell'opposizione esplicita e tematica alle mie intenzioni¹⁶. In questo modo io esperisco, mio malgrado, l'autonomia dell'altro. In un secondo momento, io pervengo anche a riconoscerla spontaneamente, perché mi rendo conto che, se continuo a disconoscerla sono costretto anche a ritenermi, senza volerlo, da lui dipendente¹⁷. In questo processo, che dovrebbe condurre empiricamente all'altro come fine in sé dotato della mia stessa dignità, Löwith inavvertitamente passa, per usare un linguaggio kantiano, dal fenomeno alla cosa in sé: sul piano fenomenico il fatto che io riconosca l'autonomia dell'altro e la rispetti non implica affatto che l'altro in questione riconosca parimenti la mia, e smetta di pretendere che io dipenda da lui. Anzi, l'opposizione è vista ed accettata come tale, e non come un semplice ostacolo di cui ci si debba in tutti i modi sbarazzare, solo perché io ho già un'idea della *persona* come moralmente autonoma. La sua libertà mi appare solo se sono già disposto a riconoscerla, e vedo già l'altro non come un semplice tu, ma come un *alter ego*, col quale devo avere delle relazioni non meramente strumentali.

Comunque sia, con queste premesse Löwith si accinge al compito di dare all'etica kantiana una fondazione antropologica, e mostrarne, così, le condizioni reali di possibilità¹⁸. Il principio della ragion pratica presuppone, infatti, una duplicità ontologica dell'uomo, essere naturale e contemporanea-

¹⁵ *IRM*, p. 26.

¹⁶ *IRM*, pp. 152-153.

¹⁷ *IRM*, pp. 153-154.

¹⁸ *IRM*, pp. 155-179.

mente determinato attraverso l'unità con gli altri; ed in questo senso esso si adatta perfettamente ai due principi feuerbachiani della sensibilità e del tu. Ma siamo in grado di adattare Kant a Feuerbach soltanto se sovrapponiamo al dualismo kantiano di natura e morale, con un occulto spostamento di termini, una naturalità intesa come cieco fondamento biologico, pre-umano perché pre-sociale, ed una moralità intesa come spiritualità e cultura in quanto formazioni storiche che traggono il proprio senso da se stesse, ed entro le quali è possibile perfino conoscere la libertà, come indica anche il frequente riferimento di Löwith a Dilthey. Ci si potrebbe allora chiedere perché mai Löwith preferisca tentare una difficile assimilazione dell'etica kantiana alla sua antropologia, anziché ricorrere, ad esempio, ad una morale di tipo aristotelico, basata sulla convenienza, come intrinseco accordo ed adattamento dell'uomo alla società, nella quale soltanto egli ha il suo essere ed il suo significato¹⁹. Ma nella scelta di Löwith si cela un problema cruciale caratteristico – nel nostro tempo – delle filosofie heideggeriane e post-heideggeriane, che può essere espresso in questi termini: com'è possibile ridurre ontologicamente l'assiologia ad una funzione meramente umana e storica, senza per questo distruggerne il valore? E com'è possibile risolvere l'uomo nella sua apparenza storico-sociale e contemporaneamente salvaguardarne la dignità individuale? La questione si complica ulteriormente se poi si è diltheyanamente aperti alla possibilità che il senso ed il significato dell'uomo emergano solo nella storia, o meglio nell'uomo in quanto si esprime nella relatività del momento storico, e non si riconosce più un substrato naturale che fondi la storicità dell'uomo ontologicamente e assiologicamente. Di fronte a tali difficoltà, la risposta di Löwith è chiara ed onesta nella sua stessa debolezza, perché mette a nudo molti ingredienti problematici di numerose ricette filosofiche di scuola heideggeriana, proprio col suo esplicito – e fallimentare – tentativo di mostrare che dalle strutture ontologiche dell'essere-nel-mondo inteso come essere-con-gli-altri emerga fenomenicamente la libertà morale e la dignità della persona.

Nonostante ciò, è utile ricordare, nelle sue grandi linee,

¹⁹ J. RITTER, *op. cit.*, pp. 57-105 (trad. it. pp. 50-93).

l'interpretazione kantiana di Löwith, non filologicamente scorretta, ma fragilmente fondata. In primo luogo, la duplicità ontologica dell'uomo è anche la condizione della moralità e dell'immoralità: dal punto di vista del soggetto agente, è infatti possibile vedere l'altro contemporaneamente come una persona, fine in sé degno di rispetto, e come una cosa, soggetta all'uso ed all'abuso; ed è possibile, inoltre, obbligare se stessi, grazie al tipico carattere limitativo e costrittivo dei concetti morali, proprio perché si è virtualmente indipendenti dalla natura umana in quanto fondamento immorale. Il secondo presupposto antropologico dell'etica kantiana è l'essere dell'uomo in unità con gli altri: concretamente, la formulazione dell'imperativo categorico secondo cui ci si deve comportare in modo tale che la massima della propria volontà possa valere nello stesso tempo come principio di una legislazione universale è il fatto che l'uomo sia essenzialmente con gli altri, ed ogni altro sia suo simile. Ora, abbiamo visto che la principale difficoltà che minava alle basi l'assimilazione all'antropologia dell'etica kantiana era la pretesa di esibire conoscitivamente la libertà e la sua origine nella relatività della relazione umana, e di fare, conseguentemente, della *persona* come maschera sociale il solo soggetto dell'etica. Ma allora, possiamo domandarci, chi è il vero protagonista dell'etica kantiana, se non può essere semplicemente l'uomo come emerge dalla relatività della *Mitwelt*? Per rispondere a questa domanda, e per mostrare con più chiarezza quali siano le difficoltà della fondazione antropologica della morale compiuta da Löwith, conviene prendere le mosse dalla conclusione della *Critica della ragion pratica*:

Due cose riempiono l'animo di ammirazione e venerazione sempre nuova e crescente, quanto più spesso e più a lungo la riflessione si occupa di esse: *il cielo stellato sopra di me, e la legge morale in me*. Queste due cose io non ho bisogno di cercarle e semplicemente supporle come se fossero avvolte nell'oscurità, o fossero nel trascendente, fuori dal mio orizzonte; io le vedo *davanti* a me e le connetto immediatamente con la coscienza della mia esistenza. La prima comincia dal posto che io occupo nel mondo sensibile esterno, ed estende la connessione in cui mi trovo, a una grandezza interminabile, con mondi e mondi, e sistemi di sistemi; e poi ancora ai tempi illimitati del loro movimento perio-

dico, del loro principio e della loro durata. La seconda comincia dal mio io indivisibile, dalla mia personalità, e mi rappresenta un mondo che ha la vera infinitezza, ma che solo l'intelletto può penetrare, e con cui (ma perciò anche in pari tempo con tutti quei mondi visibili) io mi riconosco in una connessione non, come là, semplicemente accidentale, ma universale e necessaria. Il primo spettacolo di una quantità innumerevole di mondi annulla affatto la mia importanza di *creatura animale* che deve restituire nuovamente al pianeta (un semplice punto nell'universo) la materia dalla quale si formò, dopo essere stata provvista per breve tempo (e non si sa come) della forza vitale. Il secondo, invece, eleva infinitamente il mio valore, come valore di una *intelligenza*, mediante la mia personalità in cui la legge morale mi manifesta una vita indipendente dall'animalità ed anche dall'intero mondo sensibile, almeno per quanto si può riferire dalla determinazione conforme a fini della mia esistenza mediante questa legge, la quale determinazione non è ristretta alle condizioni e ai limiti di questa vita, ma si estende all'infinito²⁰.

In primo luogo va notato che il soggetto che scopre in se stesso la legge morale come oggetto di ammirazione e venerazione in grado di stare al pari del cielo stellato non è un animale sociale che sta in compagnia con altri ma un singolo completamente solo, anzi, un io che parla in prima persona. In secondo luogo, sembra che la legge morale non sia qualcosa da ricercare e fondare conoscitivamente, ma sia un dato che sta dinanzi a noi e del quale ci si stupisce. Allora, qual è il rapporto della conoscenza con la legge morale? Kant su questo è chiarissimo: la legge morale è un fatto assolutamente inesplicabile con tutti i dati del mondo sensibile e con l'uso teoretico della ragione, di cui non siamo in grado di dimostrare né la realtà né la necessità oggettiva²¹. Anche per questo essa può stare accanto al cielo stellato e sovrastarci come oggetto di ammirazione. Questo carattere della legge morale è indice di una precisa scelta di campo per quanto riguarda il rapporto fra ontologia ed assiologia: non è possibile ridurre il bene all'essere, per-

²⁰ I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, in *Kants Werke. Akademie Textausgabe*, Berlin, de Gruyter, 1968, Bd. V, pp. 161-162 (trad. it. di F. Capra, *Critica della ragion pratica*, Roma-Bari, Laterza, 1986, pp. 197-198).

²¹ *Ibid.*, pp. 29-30 (37-38).

ché il bene ha la medesima dignità di tutto il complesso dell'essere, anzi, gli è superiore, se almeno si interpreta il bene come universale dover essere. La superiorità dell'assiologia sull'ontologia, però, implica anche la consapevole accettazione di una fondamentale deficienza conoscitiva proprio sul punto di contatto fra essere e dover essere, e cioè sulla coscienza morale: che la legge morale ci obblighi è un fatto assolutamente enigmatico, cioè conoscitivamente indeducibile ed ingiustificabile, così come non si può che dare per presupposto il rispetto da essa ispirato, perché non può essere indotto da nessun tipo di argomentazione o di conoscenza razionale²². In altre parole, non è affatto possibile spiegare il senso della morale nei termini tradizionali delle etiche metafisiche, come via per raggiungere la felicità in quanto realizzazione della propria essenza ontologica e assiologica. In questo modo, infatti, non si riesce a dar conto del senso della libertà, che pure è presupposto indispensabile di ogni etica, perché un essere determinato una volta per tutte da un sicuro istinto naturale sarebbe assai più efficiente nel perseguire la propria realizzazione, di quanto lo sia un soggetto che si trova continuamente di fronte alla domanda 'Che cosa devo fare?'²³. Ma la superiorità dell'assiologia sull'ontologia ha una seconda conseguenza: la legge morale non deve essere qualcosa di meramente umano, qualcosa proprio dell'uomo in quanto persona vivente in una determinata società storicamente collocata, bensì deve avere una rilevanza universale. Non può cioè essere interpretata, al modo di Heidegger, come una forma di autenticità del soggetto: deve, anzi, essere qualcosa che permetta all'uomo di poter stare dinanzi a mondi e mondi e sistemi di sistemi senza pavoneggiarsi perché ha raggiunto, nella propria infima finitezza, l'autenticità, ma con una consapevole serietà: col proprio dover essere egli, in un certo qual modo, prende su di sé la responsabilità di tutto l'universo morale, per quella porzione che dipende da lui, e si impegna a dargli un senso. A questo proposito è possibile leggere l'imperativo categorico 'Agisci

²² *Ibid.*, pp. 73-75 (91-92).

²³ I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in *Kants Werke cit.*, Bd. IV, pp. 394-396 (trad. it. di P. Chiodi, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Roma-Bari, Laterza, 1970, pp. 13-14).

come se la massima della tua azione dovesse essere elevata dalla tua volontà a legge universale della natura'²⁴ in modo molto meno formale di quanto si sia soliti fare: l'universalizzabilità è espressione di un dover essere che coinvolge l'intera natura, ed impegna a trasferire nel mondo sensibile un mondo intellegibile di cui esistono soltanto le leggi. Inoltre, essa postula intrinsecamente, nella sua volontà di valere per tutti gli esseri razionali, e non semplicemente per gli uomini, il valore della personalità in quanto unico punto in grado di portare senso all'essere.

Qual è il soggetto della legge morale? Kant ci presenta, significativamente, un io solitario che parla in prima persona, e lo dice dotato di personalità. Ora, questa distinzione tra personalità e persona è decisiva: la personalità, infatti, non è identica alla persona nella sua fenomenicità sensibile, perché connessa alla libertà interiore di un essere razionale dotato di leggi morali, e quindi responsabile delle sue azioni, che gli sono imputabili²⁵. Com'è possibile accedere alla personalità, cioè alla li-

²⁴ *Ibid.*, p. 421 (50).

²⁵ I. KANT, *Die Metaphysik der Sitten*, in *Kants Werke* cit., Bd. VI, p. 229 (trad. it. di G. Vidari, *La metafisica dei costumi*, Roma-Bari, Laterza, 1989, p. 26), nonché Id., *Kritik der praktischen Vernunft* cit., pp. 86-87 (106). A questo proposito è doveroso ricordare che Kant, pur distinguendo in alcuni luoghi fra persona (*Person*) e personalità (*Persönlichkeit*) – come fra un ente ed una facoltà, ovvero un'idea – in altri passi usa i due termini indifferentemente, quasi come se fossero sinonimi. Tuttavia, questa ipotesi interpretativa ci sembra accettabile in quanto più conforme allo spirito kantiano: se persona e personalità non fossero distinte, ma si desse immediatamente nel fenomeno una conoscenza teoretica della persona come essenza morale si rischierebbe di cadere, prekantianamente, in una fondazione ontologica della moralità (v. oltre l'interpretazione kantiana di Heidegger). Per questo motivo è forse preferibile sostenere che l'imputabilità morale della persona come ente discende dall'idea della sua personalità, e non viceversa. Tuttavia, se accettiamo una tale interpretazione per evitare di ricadere in un'etica metafisica, diventa problematico il passaggio inverso, dalla personalità alla persona cui essa deve essere applicata. In base a che cosa è possibile capire che la creatura che ci sta dinanzi è un essere razionale che merita di essere trattato come un fine in sé? In ogni modo, elenchiamo qui di seguito i passi che sono a favore della nostra ipotesi (fra parentesi, volume e pagine dell'*Akademie Textausgabe* kantiana cui si è fatto riferimento): *KpV*, 1 T., 1 B., 3 H. (V, 86-87); *Rel.*, 1 St. (VI, 17-53). Ma: 'Person ist dasjenige Subjekt, dessen Handlungen einer Zurechnung fähig sind. Die menschliche Persönlichkeit ist also nicht anderes als die Freiheit eines vernünftigen Wesens', *Met. d. S.*, Einl. IV (VI, 223).

bertà morale della persona? Secondo Kant, non siamo in grado di conoscere la libertà immediatamente, perché il suo primo concetto è negativo – essendo la libertà indipendenza da cause esterne – né dedurla dall'esperienza, che ci dà solo leggi meccaniche²⁶. Dal momento che la nostra conoscenza può fornirci solo le regolarità del mondo dell'apparenza, la libertà è teoreticamente ed empiricamente inaccessibile: l'unica via d'accesso ad essa è la legge morale, se questa viene intesa come connessa col concetto di autonomia, perché ad una volontà del tutto eteronoma sarebbe contraddittorio applicare una legge morale qualsivoglia²⁷. Allora: è possibile conoscere la libertà soltanto in virtù del fatto della legge morale, ossia dell'autonomia della volontà. Nel concetto di autonomia è inclusa, fra l'altro, la capacità di compiere un'azione esclusivamente per rispetto alla legge morale, e non per altri moventi ed aspettative empiriche, che, per ciò stesso, condurrebbero all'eteronomia. Ne segue che è possibile distinguere fra azione compiuta in conformità al dovere e azione compiuta per dovere; ma questa distinzione non è accessibile all'esperienza fenomenica, ove non si potrà mai sapere se un'azione conforme al dovere sia anche stata compiuta per dovere²⁸. Qui si avvera, e nel modo più radicale possibile, la massima dell'*Imitazione di Cristo* secondo cui 'La bontà dei buoni è nella loro coscienza e non sulla bocca degli uomini'. Dunque, la libertà, se identificata con la moralità, non è conoscibile: è accessibile soltanto a me stesso, nel momento in cui cerco di sottrarmi all'inclinazione e di agire esclusivamente per dovere. A maggior ragione, non è neppure conoscibile la libertà degli altri. E proprio perché la libertà non è conoscibile, diventa un controsenso costringere qualcun altro ad essere libero, dal momento che l'esteriorità delle sue azioni non conta nulla senza l'effettiva moralità delle sue intenzioni, che a me non è dato conoscere e controllare. Dall'incontrollabilità conoscitiva del mondo morale, tutto sotto il segno di una libertà che non si può dimostrare teoreticamente, conse-

²⁶ *Ibid.*, pp. 29-30 (37-38).

²⁷ I. KANT, *Grundlegung* cit. pp. 441-445 (78-83).

²⁸ *Ibid.*, pp. 407-408 (30-32): 'Perché dite buono me (che voi vedete)? Nessuno è buono (il prototipo del bene) eccetto il solo Dio (che voi non vedete).' (i corsivi sono miei).

gue anche la fondamentale inspiegabilità del male compiuto dall'uomo: mostrarne le cause, infatti, sarebbe negarne la libertà, e quindi la responsabilità²⁹. Anche qui Kant si distingue dalle etiche pre-humeane, fondate metafisicamente, perché non liquida il male come un epifenomeno o una semplice deficienza di bene, ma accetta il *mysterium iniquitatis*, che si annida alle radici della libertà, nella sua impenetrabile superficialità, a cui fa da contraltare, del resto, l'altrettanto insondabile gratuità del *mysterium charitatis*.

Chi è l'altro di questo soggetto morale così radicalmente solitario? Non si può certo dire che l'etica kantiana sorga nella relazione con un altro di cui si riconosce l'autonomia e la pari dignità, dal momento che la libertà è inaccessibile all'esperienza in quanto oggetto di scienza. Piuttosto, la dignità e il rispetto per l'altro sorge dall'etica stessa: solo in virtù della legge morale io riconosco l'altro come fine in sé degno di rispetto, anzi, per essere precisi, non lo riconosco affatto, perché non potrò mai sapere se egli, in effetti, si comporti o si sia mai comportato autonomamente, ma agisco letteralmente senza guardare in faccia nessuno. Anche il dovere di non considerarmi un'eccezione, ossia di non degradare l'universalità della legge a generalità per i miei comodi, è tale non di fronte ad altri concreti, ma agli ipotetici esseri razionali che condividono la mia massima universalizzabile secondo l'imperativo categorico³⁰. Da questo punto di vista io, rispetto a tutti gli altri, sono un'eccezione solo perché la mia autonomia, come possibilità di agire moralmente, è a mia disposizione. Per fare un esempio limite, l'io morale che si trovasse a vivere in un mondo di diavoli, ossia di esseri dotati di intelletto, ma perfettamente immorali nei loro comportamenti e nei loro costumi, dovrebbe continuare tranquillamente a seguire la sua massima universalizzabile, anche se fosse l'unico a farlo in tutto l'universo, e l'unico a sentire la propria azione come morale. Ogni effettiva considerazione degli altri, infatti, sarebbe eteronomia, così come lo sarebbe la pretesa di dedurre l'imperativo da una par-

²⁹ I. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, in *Kants Werke* cit., Bd. VI, pp. 17-53 (trad. it. di A. Poggi, *La religione entro i limiti della sola ragione*, Roma-Bari, Laterza, 1985, pp. 17-57).

³⁰ Id., *Grundlegung* cit., p. 424 (54).

ticolare proprietà della natura umana³¹. Del resto, se consideriamo i due doveri della perfezione propria e della felicità altrui in modo spregiudicato, ne possiamo derivare un io radicalmente isolato proprio nel suo obbligo di agire moralmente in un mondo che appare privo di morale. Che l'altro emerga in ogni caso esclusivamente dal punto di vista del soggetto, e solo la legge morale lo renda *a priori* degno di rispetto, è provato proprio dall'esplicito limite posto al dovere di perseguire la felicità altrui: io posso rifiutare agli altri, dal momento che la felicità è un ideale empirico dell'immaginazione – e non è scritto nei cieli, o inscritto nella natura umana, una volta per tutte –, ciò che essi, ma non io, giudicano utile a questo scopo, salvo sia loro strettamente dovuto³².

In questo modo Kant, proprio perché si preoccupa esclusivamente della bontà della volontà, riesce a creare un'etica che è completamente al di sopra delle problematicità del mondo dell'apparenza: io posso sapere che cosa devo fare senza conoscere nulla del mondo, anzi, solo perché mi sottraggo al vincolo del mondo. La sua legge morale infatti, in virtù della sua tanto deprecata apriorità e astrattezza, riesce ad evitare di identificare il soggetto morale con una *persona* nella relatività della sua apparenza e del mondo spettrale in cui essa appare; nello stesso tempo, però, sa anche tenersi lontana dall'opposto rischio di fare degli individui l'espressione metafisica di un'unica sostanza, e di una ipseità filosofica tirannica, proprio per la sua distinzione fra l'io dell'etica, in un certo qual modo unico, e gli altri. È vero che il soggetto morale ha in comune con tutti gli altri esseri razionali la legge morale stessa, ma questa comunanza non è l'effettività di una comunità dialogica, bensì qualcosa di dato regolativamente *a priori* nella ragione. E questi aspetti sono frutto di una precisa scelta di campo: se si accetta di vedere l'assiologia come superiore all'ontologia, occorre anche accettare – e Kant lo fa consapevolmente – l'enigmaticità teoretica della morale stessa, sia nelle sua origine, sia nella sua effettiva possibilità di farsi valere, e, come contraltare, l'enigmaticità assiologica dell'essere. Da questo punto di vista, il motto che meglio riassume lo spirito del pensiero kantiano è

³¹ *Ibid.*, p. 425 (55).

³² I. KANT, *Die Metaphysik der Sitten* cit., p. 276 (238).

forse il seguente: 'non presumete di intravedere il senso dell'essere senza *impegnarvi* moralmente'³³. Dunque, opponendo Kant a Heidegger si potrebbe sostenere che il momento in cui siamo più vicini all'essere ed alla sua problematicità non è l'isolamento della morte, ma la diversa solitudine dell'agire morale, in cui il senso dell'essere è determinatamente connesso alla nostra libertà di essere e di modificare il nostro essere ed alla possibilità di attribuirgli una dignità non ontologica ma assiologica.

Diventa indispensabile, a questo punto, considerare l'interpretazione heideggeriana della kantiana *personalitas moralis*, così come appare in *Die Grundprobleme der Phänomenologie*³⁴, per vagliare se e fino a che punto sia possibile contrapporre Kant a Heidegger sul problema dell'assiologia. A questo scopo, è opportuno prendere le mosse dalla distinzione kantiana fra *personalitas transcendentalis* (io penso), *personalitas psychologica* (oggetto d'esperienza temporalmente dato) e *personalitas moralis*: quest'ultima, naturalmente, interessa a Heidegger in quanto, per lui, si tratta di sostanziare l'isolata e vuota astrattezza di una generica egoità con delle strutture ontologiche, degli specifici modi di essere che ne manifestino, appunto, la finitezza e quindi la radicazione nell'essere stesso. La personalità morale, in altri termini, deve essere interpretabile come un embrione della cosiddetta autenticità, ossia del possesso – e dell'accettazione risoluta – di se stessi nella propria finitezza. Per questo motivo, la consapevolezza morale deve essere un sentimento: quindi non il semplice io penso di un soggetto conoscente che 'sta sotto' e che non viene mai tematizzato in quanto tale, ma il farsi incontro, l'imporsi di un esserci nella propria strutturale finitezza, apertura e datità. Heidegger, pertanto, non può fare a meno di prendere le mosse dal rispetto, da lui visto come sentimento morale perché sentimento dell'io in una sua manifestazione sensibile, cioè sentimento di se

³³ A. CARACCIOIO, *Kant e il nichilismo*, in ID., *Pensiero contemporaneo e nichilismo*, Napoli, Guida, 1976, p. 27.

³⁴ M. HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt, Klostermann, 1975 (trad. it. di A. Fabris, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Genova, il melangolo, 1988).

stesso in quanto agente³⁵. In Kant, tuttavia, il rispetto non è immediatamente connesso all'azione: infatti anche l'uomo che prova il massimo rispetto per la legge morale è pur sempre in grado di agire contro la sua lettera e contro il suo spirito. Ma il rispetto per la legge e l'agire morale in quanto tale possono rimanere distinti fra loro soltanto finché la legge stessa non è una semplice forma vuota, che la risolutezza riempia con ciò che di volta in volta assume o preferisce, ma ha un preciso contenuto. E una legge morale contenutistica è del tutto incompatibile con l'analitica heideggeriana dell'esserci: essa, infatti, sarebbe un fondamento della personalità non riducibile a temporalità, anzi, specificamente al di sopra del tempo. Non a caso, del resto, il soggetto morale kantiano ha a disposizione una possibilità che manca completamente alla nuda decisione dell'esistenza autentica che assume se stessa di fronte alla morte: il pentimento. L'esserci meramente temporale può solo accettare responsabilmente e colpevolmente il proprio passato, la propria datità e la propria finitezza, ma non può pentirsi perché è del tutto privo di una misura assiologica eterna che gli permetta di giudicare se stesso e di rinnegarsi, pur riconoscendo la propria responsabilità.

In base a quanto detto, possiamo abbozzare la seguente ipotesi critica: Heidegger tende ad accentuare l'elemento del rispetto a scapito della legge perché vuole, per così dire, ontologizzare la personalità morale, ossia trasformarla in una specifica modalità dell'esserci interessato soltanto a se stesso, e del tutto dimentico dei problemi assiologici nella loro pretesa intersoggettività e universalità. Non a caso, peraltro, egli vede l'oggetto del rispetto, la legge morale, come qualcosa che la ragione dà a se stessa in quanto libera³⁶. E anche questa affermazione è interpretativamente scorretta, perché in Kant la libertà non è, nel suo contenuto positivo, conoscitivamente precedente alla legge, ma coincide, in quanto autonomia, con la legge stessa. Ma mentre Kant parla di libertà come specifica autonomia di un soggetto assiologico che si accolla la responsabilità di ciò che è per renderlo, con tutte le sue forze, degno di essere, Heidegger si limita alla responsabilità di se stesso, nei

³⁵ *Ibid.*, pp. 188-194 (127-131).

³⁶ *Ibid.*, pp. 190-191 (129).

confronti di se stesso e per se stesso di un esserci radicalmente vuoto ed isolato. E proprio in virtù di una tale riduzione della legge morale ad un mero nome, egli riesce ad interpretare il rispetto come la modalità autentica del proprio manifestarsi a se stesso³⁷, operando, così, una caratteristica commistione fra sfera pratica e sfera teoretica. Infatti l'etica è ridotta ad un modo autentico di accedere a se stesso: dal momento che il contenuto e la forma della legge vengono passati sotto silenzio, l'agire morale si differenzia dall'agire immorale non tanto per la conformità alla legge stessa, quanto per il suo grado di auto-consapevolezza e di risoluta responsabilità.

A questo punto, ci si può chiedere dove vada a finire la normatività della legge morale, dal momento che essa è stata di fatto risolta nella vuotezza di una possibilità ontologica aperta a qualunque contenuto ontico. In Kant la legge morale si caratterizza come non fondabile teoreticamente, ma proprio per questo in grado di aprire le porte del mondo dell'assiologia, con il suo respiro di universalità, e del dover essere come misura della dignità dell'essere: la legge morale, proprio perché imperativa, è, per così dire, al di là dell'essenza, tanto da essere ontologicamente enigmatica ed incomprensibile a tutti coloro che non sono in grado di chiedersi 'Che cosa devo fare?'. Questa soluzione è però preclusa allo Heidegger interprete di Kant, che ha ridotto la *personalitas moralis* ad una modalità ontologica, e che, pertanto, è costretto a ripercorrere la vecchia strada dell'etica metafisica pre-humeana: l'uomo deve essere una personalità morale e trattare se stesso con rispetto, proprio perché l'essenza del suo esistere è, appunto, quella propria della personalità morale, che si identifica con la sua umanità³⁸. Resta oscuro, evidentemente, perché mai l'uomo debba venir obbligato ad essere ciò che è già per essenza.

Sulla base di questa interpretazione, Heidegger critica significativamente il suo Kant, stigmatizzandone la mancata distinzione fra l'essere dell'uomo e l'essere delle cose: Kant, cioè, per quanto abbia caratterizzato l'uomo come *personalitas moralis* autotelica, assimila il suo modo di essere all'esser-sussistente

³⁷ *Ibid.*, pp. 192-194 (130-131).

³⁸ *Ibid.*, pp. 195-198 (132-133).

delle cose³⁹. Anzi, dall'interpretazione dell'io come persona morale non ricaviamo alcun lume sul suo proprio modo di essere⁴⁰. La critica heideggeriana, naturalmente, si fonda sul presupposto che l'etica kantiana voglia fornire una interpretazione ontologica dell'io come fine ed intelligenza; e, da questo punto di vista, la mancanza di connessione e di una unità fra io teoretico e io pratico appare come una singolare negligenza da parte di Kant⁴¹. In effetti, l'io empirico ci è accessibile solo fenomenicamente, nel tempo, e quindi alla stessa stregua delle cose; dell'io penso, che sta a fondamento della conoscenza, è accessibile soltanto la semplice esistenza, perché esso non è un oggetto di esperienza in senso proprio, ma solo un determinante ed un congiungente la cui unità rende possibile l'unificazione e la determinazione categoriale del fenomeno; e la *personalitas moralis* si impone in virtù del nesso fra legge, libertà come autonomia e rispetto. È dunque legittimo accusare Kant di negligenza, oppure anche qui si cela un sostanziale fraintendimento da parte di Heidegger? In realtà, la critica heideggeriana avrebbe una qualche validità se fosse certo che l'etica kantiana sia una forma di ontologia della personalità. Ma le cose non stanno affatto in questo modo: se Kant avesse scelto di determinare l'uomo come animale morale avrebbe violato il principio humeano dell'ineducibilità dell'assiologia dall'ontologia, fondando il dovere dell'uomo alla moralità sulla moralità della sua essenza. Ma proprio per evitare questa trappola, e non per una singolare negligenza, Kant ha preferito lasciare in una regione enigmatica l'apertura dell'ontologia all'assiologia, e l'eventuale unità dell'io teoretico con l'io pratico: infatti sarebbe possibile connettere l'io teoretico all'io pratico soltanto se si potesse dimostrare che l'io in genere ha una struttura tale da porlo in grado di dedurre da ciò che conosce ciò che è giusto, oppure di conoscere esclusivamente ciò che è anche giusto. Inoltre, è kantianamente scorretto ritenere conoscitivamente accessibile il modo di essere della *personalitas moralis*: la legge morale, e la libertà, che è teoreticamente inattingibile, non ci permettono affatto di conoscere un nostro modo di essere, ma

³⁹ *Ibid.*, pp. 199-201 (134-135).

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 201-202 (136).

⁴¹ *Ibid.*, pp. 207-208 (140).

prescrivono semplicemente un dover essere, che è possibile soltanto in virtù della loro stessa prescrizione.

È quasi superfluo osservare quanto il tentativo di riduzione ontologica dell'etica kantiana compiuto da Heidegger sia speculare all'analoga pretesa di riduzione antropologica avanzata da Löwith, il quale, del resto, ha anticipato, almeno per alcuni aspetti, un'altra filosofia anti-heideggeriana contemporanea: quella di Emmanuel Levinas⁴². Entrambi, infatti, si pongono il problema dell'altro, ma con una differenza sostanziale, dovuta al fatto che il punto di vista di Löwith vuol essere antropologico, mentre invece Levinas tenta di sovraordinare in modo nuovo l'assiologia all'ontologia. Questa differenza si può immediatamente cogliere, ad esempio, nel fatto che Löwith tenta di far sorgere l'etica dall'incontro col tu, che nasce nell'ambiguità relatività del rapporto circolare con l'io e non ne esce mai, mentre Levinas cerca di collocare il suo altro in una trascendenza inqualificabile ed irriducibile, in un al di là che spezza, col suo silenzio, il cerchio della cultura. In un motto: dove Löwith vede una maschera, Levinas ritiene di vedere un volto. Non a caso Löwith distingue humboldtianamente la prima e la seconda persona, che sono veramente personali perché si formano nella viva reciprocità di una relazione, dalla terza, fondata su una percezione oggettiva ed assimilabile, in quanto non-io a cui non si rivolge la parola, alla cosa;⁴³ Levinas, al contrario, designa l'autentico altro come terza persona (*il-léite*)⁴⁴, perché, proprio essendo un terzo al di fuori del dialogo, riesce a valere assolutamente come persona dinanzi a noi. Tuttavia, Levinas è pericolosamente più vicino a Löwith che a Kant, in quanto vede nell'epifania dell'altro l'origine dell'etica, e non viceversa: da questo punto di vista, sarebbe forse possibile, con qualche variazione, investirlo delle stesse critiche a cui è esposto Löwith. Ma ciò esula dall'argomento di questo lavoro.

⁴² G. MORETTO, *op. cit.*, p. 194.

⁴³ *IRM*, p. 123.

⁴⁴ E. LEVINAS, *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972, p. 63 (trad. it. di A. Moscato, *Umanesimo dell'altro uomo*, Genova, il melangolo, 1985, p. 91).

4. Un mondo di maschere: il problema di Pirandello

L'analisi fenomenologica di Löwith, come mostra anche il suo tentativo di radicare l'autonomia del soggetto morale in una antropologia dell'apparenza, è pervasa da una caratteristica ambiguità: da una parte, infatti, si sostiene che la determinatezza dell'individuo è tutta nella sua *persona*, in quanto condivisa, per così dire, con gli altri, ma dall'altra non si può fare a meno di ricorrere ad un essere-nel-mondo di tipo heideggeriano, incentrato su un soggetto-substrato che non appare, ma che stabilisce i limiti ed il senso della sua cerchia. In fondo, un mondo di maschere, per essere visto come tale, ha pur sempre bisogno di un palcoscenico e di uno spettatore-attore, il quale può essere consapevole, appunto, della mascherata solo in virtù del suo rapporto di tipo unico con se stesso, al di sotto della propria *persona*. L'altro può ben dirmi che cosa sono – che ruolo ho nel mondo o nella relazione –, ma soltanto io posso chiedermi *chi* sono: il fatto che l'individuo sia in un ruolo non lo risolve *eo ipso* nella sua *persona*. Così Löwith, sebbene cerchi di risolvere nell'intersoggettività perfino l'autonomia morale, grazie al concetto di una relazione assoluta, non riesce a rinunciare all'individuo, anche se sa che questo appare e viene conosciuto sempre in un ruolo, e che la sua stessa soggettività morale come autonomia emerge pur sempre in un ruolo. Ma ammettere l'esistenza di un individuo, per quanto socialmente indicibile, ha delle conseguenze molto gravi, che forse sono il parallelo, sul piano antropologico, della contraddizione, intrinseca allo storicismo, fra relativismo delle filosofie ed absolutezza della coscienza storica. Per cominciare ad illustrarle dobbiamo innanzi tutto chiederci: in che senso ci appare il rapporto unico di ciascuno con se stesso?

Per tentare di chiarire una tale questione, occorre richiamarsi, con Löwith, a Dilthey, e alla sua teoria secondo cui la possibilità della comprensione reciproca sta nella partecipazione ad un comune spirito oggettivo. In questo modo, in quanto in realtà si comprende sempre qualcosa di comune, la comprensione di me e dell'altro sono in reciproca dipendenza: io sono determinato storicamente, nel senso che sono definito e delimitato rispetto agli altri in un *medium* comune, nel quale soltanto io mi esprimo e mi do a comprendere. Nelle scienze

dello spirito tutto è determinato in reciproca dipendenza: l'uomo si conosce solo negli uomini⁴⁵. A questo punto, si impone una domanda, forse obliqua: ma allora, che serve mantenere un concetto di individuo? Non basterebbe quello di *persona*? Sul piano antropologico: perché dobbiamo appendere la molteplicità dei ruoli ad un soggetto, dal momento che il soggetto si conosce soltanto nel ruolo? Perché non ci accontentiamo di un mondo ridotto ad una lanterna magica di apparenze spettrali? La risposta è semplice: perché vi sia *un* mondo, *un* palcoscenico, *un medium* o anche *una* lanterna magica occorre pur sempre il punto di vista di una soggettività che non vede se stessa, di un individuo dietro la *persona*. E perché si possa parlare di questo mondo, che abbiamo nella prospettiva del linguaggio, e non soltanto in questo mondo e di cose di questo mondo, ma non del mondo stesso, occorre che riconosciamo nell'altro un soggetto-substrato dietro la *persona*. In altre parole: occorre l'ipseità che rende possibile la filosofia, ed a cui si richiamava Heidegger contro Löwith. Solo così è possibile non accontentarsi della apparenza della *Mitwelt* ed interrogarsi sulle sue radici e sulle sue strutture.

Se riduciamo l'accessibilità conoscitiva dell'individuo alla sua *persona*, ci troviamo pur sempre di fronte ad una sorta di egologia negativa: e qui Löwith si richiama significativamente a Kierkegaard e a Stirner, come a coloro che hanno dimostrato che l'individualità intesa nel senso più radicale del termine è incomunicabile ed indivisibile⁴⁶, tranne che per il fatto – aggiungiamo noi – che ognuno è singolo o unico incomunicabile, e che questa idea si può comunicare, anche se solo come un concetto vuoto. Per Kierkegaard, il singolo rappresenta la non-verità rispetto alla massa, ma la verità dinanzi a Dio, che giudica gli uomini, appunto, uno per uno e scioglie il groviglio della società. Così, alla egologia negativa kierkegaardiana fa da riscontro una teologia negativa. In Stirner, invece, l'egologia negativa si accompagna ad un radicale ateismo. I risultati sono analoghi, ma l'inaccessibilità del singolo, divenuto, significativamente, unico, è completa: l'unico è una frase assoluta, un concetto formale e radicale, che non esprime niente, se non

⁴⁵ *IRM*, pp. 39-42.

⁴⁶ *IRM*, pp. 187-187.

una negazione di tutto ciò che è in comune, dell'uomo in generale, del proprio rispecchiamento nella lingua e nel mondo di tutti. Questa protesta di unicità, però, condanna ad una completa passività dell'apparire, perché l'unico continua pur sempre ad essere visto nel mondo in comune, anche se si sa del tutto incomunicabile. E questo problema viene colto egregiamente dall'interpretazione che Löwith dà della pirandelliana ontologia delle maschere.

La questione che induce Löwith ad avvicinarsi a Pirandello è connessa alla specifica ambiguità (*Zweideutigkeit*) che pervade la relazione più stretta e più fine a se stessa, quella fra io e tu, e che è una versione correlativa del problema della riflessione. Ciascuno dei due, infatti, una volta entrato in contatto con l'altro, tende a determinare il proprio comportamento in base alle aspettative che si è fatto sulla reazione dell'altro, in modo da cercare di anticiparlo, e così ne condetermina la risposta: il suo apparire, in questo modo, non può essere che relativo all'altro, e lo stesso, naturalmente, è anche per l'altro. In questo senso, non è possibile comportarsi solo in rapporto all'altro senza comportarsi anche in rapporto – e relativamente – alla relazione⁴⁷. Ma allora si dovrebbe concludere che a ciascun individuo corrispondono più *personae* e che l'intera società è un palcoscenico di spettri, i quali, fra l'altro, essendo privi di identità anche di fronte a se stessi – perché l'essere è apparenza intersoggettiva –, non possono neppure avere la statura di soggetti morali. E se le cose stanno così, non si può fare a meno di confrontarsi col mondo pirandelliano.

Pirandello, nota Löwith, già nel titolo della sua raccolta di commedie, *Maschere nude*, enuncia il suo pensiero sull'uomo: non possiamo fare a meno di apparire – e di apparire come maschere –, ma questa stessa apparenza è il solo nostro essere nella sua nudità⁴⁸. E a questo proposito la commedia *Così è (se vi pare)* rappresenta una situazione tipica: tre personaggi vivono in una allucinazione che ha la stessa consistenza della realtà – perché la realtà stessa è allucinazione –, ma che desta la curiosità e lo stupore del mondo circostante perché, di un medesimo individuo, la signora Giulia/Lina, si danno due *perso-*

⁴⁷ *IRM*, pp. 92-96.

⁴⁸ *IRM*, pp. 100-101.

nae in contraddizione fra loro. Ma in effetti ella dice di sé ciò che vale per tutti: 'Io sono quella per cui mi si prende'. Già da questa semplice frase si può notare che l'individuo, come io, è sopravvissuto in quanto punto di attribuzione – sia pure in se stesso puntiforme, perché indescrivibile – diverso dalla mera apparenza. Anzi, proprio perché le sue due *personae* hanno un medesimo punto di attribuzione è possibile sentirle come maschere contraddittorie fra loro. Tuttavia, come osserva Löwith, Giulia/Lina è un individuo autonomo solo nella sua esistenza fisica, ma all'infuori del suo essere per gli altri, il suo essere in sé è una nuda astrazione. Anzi, Pirandello la presenta in scena solo per fare una concessione al pubblico: ella non può dire di sé nulla di più di quanto dicano gli altri di lei, dal momento che nulla sulla sua persona si può dedurre dalla sua semplice esistenza fisica. Il suo comportamento, che la conduce a suddividersi semplicemente in due relazioni contraddittorie, è il risultato della sua radicale non-autonomia, del suo essere, in se stessa, senza significato⁴⁹.

Qui si può notare un fatto strano: Löwith parla di non-autonomia dove ci si aspetterebbe come più appropriato il termine non-autoconoscenza. Ma ciò sarebbe vero solo in una prospettiva di tipo kantiano: il fatto che il mio fenomeno sia ambiguo non inficia necessariamente la possibilità trascendentale di seguire la legge morale. Se così fosse, infatti, si darebbero dei casi di eccezione in cui l'*homo noumenon* sarebbe legittimato a paralizzarsi a causa delle ambiguità dell'*homo phaenomenon*. Nella prospettiva di Löwith, invece, la libertà, come autodeterminazione, deve essere conosciuta all'interno della relazione. E se così non è, perché la relazione è per me assolutizzata, se io accetto per la mia persona ciò che gli altri dicono di me, ossia, se non conosco la mia persona come autonoma, allora non sono autonomo: la legge morale, infatti, non mi è data come una possibilità *a priori* di autonomia, ma solo in quanto emerge, e se emerge, dalla concretezza della relazione stessa.

Ora, quanto detto da Löwith su Pirandello è suscettibile di una estensione politica, allo scopo di azzardare una fenomeno-

⁴⁹ *IRM*, pp. 102-116.

logia, nel senso letterale del termine, della società sotto un regime totalitario. A ciò siamo legittimati dal fatto che, quando si parla di totalitarismo non si intende un semplice regime autoritario, od una tirannide, non si intende, cioè, semplicemente una forma di gestione del potere politico, ma qualcosa che coinvolge l'intera società fino alle minime relazioni interumane. Ora, anche la forma più rozza di legittimazione non totalitaria, del tipo 'obbedisci al capo, perché è il più forte' concede al cittadino una pur minima controllabilità della propria apparenza. Detto più semplicemente, la legittimazione mette il cittadino in grado di far previsioni che connettano i suoi comportamenti politici a ciò che potrà avvenire, conseguentemente, della sua persona. Ora, i regimi totalitari sono caratterizzati da complicate ed ampie legittimazioni ideologiche, che però sembrano non adempiere, dal punto di vista del suddito, a questa minima funzione di certezza della propria persona: basti pensare alle varie forme di vessazione su vittime politicamente innocenti ed inoffensive. Si potrebbe obiettare che questa non è una distinzione decisiva, dal momento che qualsiasi tiranno che governi arbitrariamente mette i propri sudditi in una simile situazione di incertezza. Ma l'esistenza di una legittimazione ideologica che adempie soltanto illusoriamente ad una delle proprie funzioni è già un elemento che distingue il regime totalitario dalla semplice tirannide. C'è poi un secondo, decisivo elemento: questa incontrollabilità dell'apparenza non è limitata a coloro che entrano in relazioni politiche, ma è estesa a tutta la società: un totalitarismo perfetto presuppone strettamente una società totalitaria ed un tipo umano totalitario. Da un tal punto di vista, la propaganda è un elemento determinante: il suddito ideale del totalitarismo deve ridursi a dire, di sé e degli altri: 'io sono quello per cui mi si prende', sono, al di là della mia esistenza fisica, un nudo punto di attribuzione di un'etichetta determinata politicamente e socialmente.

Tornando a Löwith, ci si può chiedere se la sua antropologia metta in grado di distinguere il tipo di società totalitaria, oppure la mimetizzi come un caso particolare fra gli altri. Da questo punto di vista, con riferimento alla situazione pirandelliana, egli osserva che l'unica via d'uscita conoscitiva dal di-

lemma sull'identità di Giulia/Lina, determinata ambigualmente dalla relazione assolutizzata, è la storia, ossia il recupero storiografico dell'originaria identità del personaggio, anch'essa, tuttavia, determinata dalle e nelle sue precedenti relazioni mondane⁵⁰. Si può, insomma, uscire dal cerchio soltanto connettendolo ad altri cerchi, e considerando l'invisibile soglia che collega cerchio a cerchio, in modo da capire come ciò che appare è divenuto così com'è. Questo condurrà Löwith, come vedremo, ad un tipo di storia delle idee con funzione surrogatoria nei confronti della filosofia.

5. Una pietra di paragone: il saggio su Weber del 1932

Come abbiamo avuto ripetutamente modo di vedere, tutto il pensiero del primo Löwith ruota attorno ad una fondamentale aporia, caratteristica di chi si colloca a 'sinistra' di una filosofia come quella heideggeriana, che non si accontenta dell'esistenza ma vuole inglobare in sé e comprendere il senso dell'esistenza. Infatti Löwith sostiene, contro la formalità e neutralità dell'ontologia fenomenologica, la concretezza della determinazione antropologica, entro la quale soltanto si forma l'io esistente e pensante; d'altra parte, però, è innegabile che perfino questo io che si vuole concreto e corporeo scaturisca, cioè si renda conto di se stesso e sia in grado di farsi valere contro la pretesa neutralità di Heidegger, soltanto in virtù di una riflessione che supera la sua determinatezza personale a favore del comune palcoscenico dell'ipseità filosofica. Questa aporia, del resto, è dallo stesso Löwith adombrata esistenzialisticamente nella presentazione dell'individualità indicibile del singolo kierkegaardiano e dell'unico stirneriano, nonché nella problematicità del mondo di Pirandello: proprio in virtù della riflessione, infatti, è possibile che l'individuo non si ritrovi nella sua *persona* e veda la sua esistenza sociale e le sue centomila maschere come differenti da se stesso e pertanto del tutto prive di un senso, letteralmente, individuale, cioè indivisibile e uni-

⁵⁰ IRM, pp. 117-118.

voco⁵¹. La questione è ulteriormente aggravata dal fatto che Löwith è lontanissimo dall'ottimismo ontologicamente fondato dell'ermeneutica: niente può garantirci che il detto ed il dicibile siano superiori al non detto e all'indicibile⁵², e che la verità pubblica e palese che si manifesta nelle spire avvolgenti dello spirito oggettivo sia al di sopra dell'impossibilità di parlare dell'individuo alienato nella sua riflessione; d'altra parte, però, soltanto quest'ultimo è in grado di conoscere e riconoscere – proprio perché se ne distacca – la potenza della determinazione 'con-mondana' dell'esistenza sociale.

Del resto, questa ambivalenza fra la pretesa di una concretezza, prima antropologica e poi, come vedremo, 'fisiologica', e la riflessione e il distacco filosofico rappresenta anche il *Leit-Motiv* della discussione di Löwith con Heidegger. Nei confronti del primo Heidegger Löwith, pur condividendo l'imperativo di una filosofia dell'esistenza che distrugga criticamente il retromondo metafisico della tradizione, tenta di smascherare l'ontologia heideggeriana e l'universalità e formalità delle sue categorie dimostrandone il condizionamento ontico, ossia il loro carattere di concetti secolarizzati e svuotati del loro originario contenuto teologico, con una occulta, ma decisamente ateistica, presa di posizione 'ontica'⁵³. Il surrettizio condizionamento ontico, nel senso triviale di volgarmente storico e fattuale, delle categorie della filosofia dell'esistenza venne poi brutalmente messo in luce dall'adesione di Heidegger al nazismo, dovuta al fatto che nella formalità ontologica e nella vuotezza ontica di 'esistenziali' come l'autenticità, l'essere per la morte e la risolutezza si adombra, in realtà, la massima apertura a tutto ciò che l'accadere generale del momento propone e

⁵¹ V. a questo proposito M. RIEDEL, *Karl Löwiths philosophischer Weg*, in 'Heidelberger Jahrbücher', XVI, 1970, pp. 122-124. Per una chiara e completa esposizione dell'itinerario filosofico di Löwith si rinvia anche a H.S. SASS, *Urbanität und Skepsis. Karl Löwiths kritische Theorie*, in 'Philosophische Rundschau', XI, 1/2, 1975, pp. 1-23.

⁵² K. LÖWITH, *On Speech and Silence*, in SS, I, pp. 342-348.

⁵³ Id., *Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie* (1930), nonché *Grundzüge der Entwicklung der Phänomenologie zur Philosophie und ihr Verhältnis zur protestantischen Theologie* (1930), ora in Id., SS, Bd. III, *Wissen, Glaube und Skepsis*, pp. 1-95.

impone⁵⁴. Nel secondo Heidegger, poi, si ha, più che una svolta, una vera e propria inversione: mentre in *Sein und Zeit* il problema principale, attorno al quale ruota anche la questione del senso dell'essere, è quello della fondazione dell'esistenza umana a partire dal suo proprio poter essere autentico, dopo la *Kehre* il perno del pensiero heideggeriano è un essere che 'eventua' dal suo seno l'esistenza e, in virtù della differenza ontologica, riesce a fare da substrato indeterminabile ed indeterminante rispetto a tutto il divenire temporale, il quale, così, acquisisce una indiscriminata dignità mistico-metafisica⁵⁵. In altri termini: mentre il primo Heidegger si poneva in primo luogo il problema dell'esistenza umana come centro di ogni relatività, sebbene la sua concretezza venisse trascurata ed occultata con pretese determinazioni ontologiche, che però potevano avere un contenuto esclusivamente ontico, il secondo Heidegger rinnega anche questa larvata esigenza di concretezza antropologica per ruotare nell'orbita di un essere ipostizzato ma del tutto privo di contenuto al di là del suo apparire e del suo celarsi nel tempo.

Questa, pur efficace, critica di Löwith a Heidegger ci suggerisce almeno due interrogativi: in primo luogo, come spiegare la paradosso di una filosofia dell'esistenza che non si interessa affatto dei concreti problemi etici, politici, sociali e religiosi dell'uomo esistente? E in secondo luogo è possibile in qualche modo motivare la svolta compiuta dal secondo Heidegger? Si può rispondere richiamandosi ancora all'importanza del problema dell'essere e della differenza ontologica, così come emerge già in *Sein und Zeit*: soltanto se si vede l'essere come *factum brutum* al di là di ogni concetto, è possibile ridurre l'uomo ad esistenza senza interessarsi affatto dei concreti contenuti di questa stessa esistenza, ma esclusivamente alla prefirgurazione del suo indiscriminato cessare, fatto, questo, che, con la sua massima indifferenza ad ogni qualità del vivente, avvicina alla nudità dell'essere ancor più che la nascita. La nascita, infatti, per i suoi caratteri di generazione da un determi-

⁵⁴ Id., *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, Stuttgart, Metzler, 1986, pp. 27-42 (trad. it. di E. Grillo, *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, Milano, Mondadori, 1988, pp. 50-69).

⁵⁵ HDZ, pp. 125-163 (3-48).

nato essere vivente e di ingresso in un mondo determinato, tende piuttosto a rivestire di determinazioni il *factum brutum* del semplice essere. Da questo punto di vista, è allora possibile vedere nell'astrattezza del primo Heidegger un preludio all'indeterminatezza della mistica dell'essere del secondo Heidegger. Heidegger e Löwith, tuttavia, sono accomunati da un medesimo problema fondamentale: trovare un *unum necessarium* che dia connessione e unità a un universo divenuto *multiversum*, e che sia tale da inglobare in se stesso, proprio per il suo carattere di uno e di necessario, la stessa coscienza che lo pensa. Fra Heidegger e Löwith esiste però una differenza decisiva: il primo subordina coerentemente la coscienza, neutralizzata in ipseità, alla vuotezza e indefinitezza del suo *unum necessarium*; il secondo, invece, tende a conservare una caratteristica ambivalenza, sia quando descrive il rapporto fra individuo e *persona*, sia quando definisce la relazione fra l'uomo e la natura: la coscienza è in grado di venir a sapere qualcosa sull'*unum necessarium* proprio perché non si risolve in esso, perché, aporeticamente, esso non è né esattamente uno, né completamente necessario.

In ogni modo, può risultare utile, a questo punto, mettere alla prova l'ambigua antropologia di Löwith con la pietra di paragone delle problematiche politico-sociali, così come vengono affrontate nel saggio del 1932 su *Max Weber und Karl Marx*⁵⁶. Anche qui, infatti, Löwith contrappone esplicitamente a Heidegger una esigenza di concretezza antropologica: se è vero che l'esserci è essere nel mondo, e soltanto essere nel mondo, allora la filosofia non può accontentarsi di una constatazione ontologica contenutisticamente indifferente, ma deve affrontare l'uomo nella sua determinatezza storico-sociale⁵⁷. Da questo punto di vista, l'unica vera filosofia dell'esistenza è la cosiddetta filosofia sociale, i cui problemi filosofici si identi-

⁵⁶ Ora in K. LÖWITH, SS, Bd. V, *Hegel und die Aufhebung der Philosophie - Max Weber*, Stuttgart, Metzler, 1988, pp. 324-407 (trad. it. in *Critica dell'esistenza storica* cit., pp. 11-110). Sull'importanza di questo saggio v. anche M.L. SALVADORI, *La critica del materialismo storico e la valutazione del socialismo*, pp. 247-250, in AA.VV., *Max Weber e l'analisi del mondo moderno*, Torino, Einaudi, 1981, pp. 247-278.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 342-343 (33).

ficano, appunto, con i problemi economici e sociali dell'uomo ridotto alla sua esistenza storicamente mondana e terrena, che è ormai divenuta la sua totale umanità. Eppure Löwith sottolinea che la visione filosofica della società si orienta, in Marx e in Weber, secondo un'idea di uomo distinta dal fatto empirico, un *anthropologisches Grundmotiv*, che permette di considerare criticamente il mondo umano⁵⁸. È però impossibile dirimere il dissidio tra i presupposti antropologici marxiani e quelli weberiani, in quanto una vita che trae da se stessa il proprio significato è aperta ad una irriducibile pluralità di possibili punti di vista, tanto legittimi quanto inconciliabili fra loro perché prospettive critiche nei confronti di un'unica fattualità il cui essere è contemporaneamente svelato ed occultato dai molteplici significati che siamo in grado di attribuirle.

Già in queste premesse esiste una caratteristica ambiguità: da una parte, infatti, si vede l'uomo come ridotto alla sua determinatezza storica, economica e sociale, e dall'altra si ritiene possibile, e indispensabile alla filosofia sociale, addirittura una pluralità irriducibile di prospettive antropologiche e critiche distinte dal fatto empirico. Ora, se l'uomo fosse davvero effettivamente ridotto alla sua mondanità come 'con-mondanità', se fosse soltanto una *persona* perfettamente spiegabile in base al suo ruolo nello spettacolo del mondo, sarebbe del tutto impossibile anche una sola prospettiva critica: il problema dell'uomo in quanto tale non si porrebbe affatto, mentre la *persona* sarebbe esaurientemente determinata in base alle relazioni a cui di volta in volta partecipa. Ma allora, la critica della società, nonostante che faccia esplicitamente riferimento ad una totale mondanizzazione dell'uomo, presuppone occultamente un individuo non mondano dotato di un proprio orizzonte antropologico, in grado di trascendere conoscitivamente la sua particolarità, e di esprimere, per di più, il suo distacco col linguaggio della teoria. Del resto, la conoscenza – e la critica – della società ha un qualche senso proprio perché l'individuo conoscente non è una *persona* che si risolve nel proprio ruolo, ma ha una *persona* che gli viene attribuita, di cui può essere più o meno consapevole e che può più o meno parzialmente padro-

⁵⁸ *Ibid.*, p. 325 (12).

neggiare. Ma da dove deriva la possibilità di una pluralità irriducibile di prospettive critiche della società? Se vogliamo accettare i presupposti di Löwith – e del suo Weber –, si può ipotizzare solo una risposta: dagli stessi individui 'alienati', la cui negatività apre al loro sguardo infiniti punti di vista possibili, ed inconciliabili fra loro perché riposanti, in ultima analisi, sulla postulata indicibilità intersoggettiva degli individui stessi. Questa stessa indicibilità storica e asociale, d'altra parte, non rende impossibile che le teorie critiche siano comunicate e messe a confronto fra loro, come se esistesse una ragione a tutti comune che si arresta però quando si tratta di vagliare i valori ultimi orientanti la critica. In questo modo, tuttavia, la pluralità dei valori in conflitto fra loro, almeno se supponiamo che essa si fondi sull'indicibilità degli individui, diventa, in modo contraddittorio, sommamente dicibile, anzi, assume la forza di un fatto postulato come innegabile ed insuperabile. Per evitare di ammettere la *positività* degli individui, a Löwith resta aperta una sola strada: dimostrare che l'irriducibile conflitto dei valori si fonda, in Weber, sulle caratteristiche del mondo sociale contemporaneo e non sul divenir dicibile di una individualità postulata come puramente negativa. Così, mentre l'orizzonte esplicito del confronto fra Weber e Marx condotto da Löwith è il problema del destino di un uomo radicalmente terreno nel mondo del capitalismo e della razionalizzazione, il suo orizzonte implicito è la questione della posizione di un individuo postulato come meramente negativo nei confronti della società. Dove e come può vivere e agire un individuo che poggia su se stesso e sulla propria vuotezza? Perché, e a quale condizione, l'individuo può opporsi e criticare la società? Non a caso, del resto, Löwith non considera semplicemente le teorie di Marx e Weber, ma anche la loro personalità in rapporto al loro mondo, proprio perché l'ipseità teoretica viene implicitamente identificata con l'individualità criticamente alienata.

Ricapitolando: secondo l'ipotesi critica e interpretativa appena delineata, la lettura di Weber dovrebbe servire a Löwith per fondare storicamente e sociologicamente, prima e piuttosto che filosoficamente, la negatività di un individuo – e di una teoria critica della società – in grado di essere al di sopra delle

determinazioni della *Mitwelt* grazie alla *Mitwelt* stessa, anche perché non esiste nessun contenuto positivo che il singolo possa contrapporre, per proprio conto, alla società. Si tratta, ora, di isolare i capisaldi teorici del saggio del 1932 allo scopo di verificare la plausibilità della nostra ipotesi.

In primo luogo, è importante osservare che le filosofie sociali di Marx e Weber ruotano attorno ad un fatto significativo che, dal loro punto di vista, determina il destino, e quindi l'umanità, dell'uomo nel mondo contemporaneo: l'autoalienazione o razionalizzazione propria della società capitalistica. Questo fatto – coerentemente col presupposto gnoseologico secondo il quale il soggetto conoscente non è un'io teoretico sospeso per aria, ma viene costituito 'con-mondanamente' – giunge ad influenzare il carattere della scienza stessa⁵⁹, anche se sembra, miracolosamente, risparmiare il pensiero di Marx e di Weber, che riesce a rendersene conto e a distanziarsene. Questa sorte del mondo contemporaneo, peraltro, ha condotto Weber a comprendere che la realtà umana sarebbe assolutamente inconoscibile senza presupposti di valore, perché non si riuscirebbero affatto a isolare gli oggetti culturali, i quali traggo significato soltanto se unificati e selezionati in base a riferimenti al valore specificamente 'soggettivi'. La stessa scienza, in quanto divenuta positiva e specializzata, è un fatto significativo fra gli altri; essa è priva, cioè, di una propria finalità e di un valore intrinseco, e sta semplicemente a disposizione come un mezzo fra i tanti, aperto a tutti i significati che gli si voglia attribuire. Ma questo tramonto di tutte le oggettività dotate di senso e valore intrinseco rende possibile oggettivare le nostre idee di valore, ossia distanziarsi da esse in quanto soggetti conoscenti: in altri termini, se le idee di valore non fossero oggettivate, la scienza conoscerebbe contemporaneamente ed indiscriminatamente fatti e valori e non vi sarebbe nessuna possibilità di distinguere la soggettività valutante dalla specifica oggettività dei nessi causali empiricamente accertati. Invece l'oggettivazione dei valori mette in grado di tener separati, per così dire, se stessi dal mondo: da una parte non ci si sente più moralmente vincolati ad opera del mero fatto, e dall'altra viene in

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 334-335 (23-24).

luce una soggettività valutante posta radicalmente su se stessa. Tuttavia, osserva Löwith, per Weber la non validità oggettiva dei nostri criteri di valore non è un carattere proprio della scienza in quanto tale, ma è frutto del destino del nostro tempo, privo di comunità religiose e di profeti che impongano valori generalmente, e quindi oggettivamente condivisi. Dunque, soltanto il *fatto* che non ci siano valori universali fornisce all'individuo la possibilità e la necessità della sua radicale autonomia di arbitrario creatore – almeno sul piano assiologico, anche se non dal punto di vista della conoscenza e della realizzabilità tecnica – del proprio senso e del senso del mondo⁶⁰. Ma allora soltanto l'accettazione di un fatto, e cioè la disincantata mondanità della nostra epoca fonda le prescrizioni metodologiche e assiologiche di Weber e di Löwith: il mondo, contraddittoriamente, rimane un'oggettività talmente fornita di valore da imporre come teoreticamente e praticamente prescrittiva la propria situazione⁶¹. Questa contraddizione è però del tutto coerente con i presupposti antropologici di Löwith: l'individuo, infatti, può acquisire la propria, specificamente negativa, autonomia soltanto in un mondo dove non esistono valori oggettivi, ossia intersoggettivamente ed effettivamente riconosciuti dalla comunità, perché, in una condizione di compattezza etica, non avrebbe neppure le parole per far valere contro il mondo la propria vuotezza e indicibilità; al massimo, se fosse un singolo posto, alla maniera di Kierkegaard, su se stesso e dinanzi a Dio, potrebbe imboccare la strada del martirio, in senso figurato o anche in senso proprio. Ma anche il martirio non sarebbe un vero e proprio agire sociale, perché non sarebbe compreso come una testimonianza dalla folla massacratrice, ma soltanto da coloro che giungono a singolarizzarsi nell'esperienza religiosa.

Dunque, in virtù delle premesse antropologiche di Löwith, è possibile salvaguardare l'autonomia dell'individuo soltanto accettando come prescrittivo il fatto che il mondo contemporaneo sia il disincantato teatro di un irriducibile – e non ulte-

⁶⁰ *Ibid.*, p. 337 (26).

⁶¹ *Ibid.*, pp. 344-346 (34-37). V., a questo proposito, G. MARINI, *Sul tema dei conflitti di valore in Max Weber*, p. 530, in AA.VV., *Filosofia, religione, nichilismo*, Napoli, Morano, 1988, pp. 511-531.

riormente approfondito – conflitto di valori. E va aggiunto, per inciso, che qui l'articolo determinativo che precede la parola 'individuo' è profondamente ambiguo: non si tratta, infatti, dell'individuo in quanto tale, il cui valore, conformemente a quanto detto, sarebbe *eo ipso* 'oggettivo' se fosse generalmente condiviso, ma soltanto di quei concreti individui che di fatto riescono a far valere la propria autonomia, anche, eventualmente, a scapito di quella degli altri. E infatti il destino della razionalizzazione non è una sorte di libertà per tutti gli uomini in quanto tali: esso, piuttosto, è un enorme processo di strumentalizzazione del mondo ormai disincantato, che conduce ad una caratteristica ipertrofia del mezzo rispetto al fine e che corrisponde ad una umanità parcellata e reificata in quanto radicalmente mondanizzata, e dunque asservita, come un ingranaggio, alla gran macchina fine a se stessa. Eppure, secondo Weber, proprio questa razionalità è il luogo della libertà⁶². Com'è possibile?

Per comprendere l'interpretazione di Löwith dell'ambiguo rapporto weberiano colla razionalizzazione occorre, innanzitutto, tenere ancora presente la specifica negatività dell'individuo rispetto ad ogni possibile determinazione 'con-mondana' della sua *persona*; d'altra parte, però, il suo monismo antropologico radicalmente immanentistico non gli offre, per far valere l'individuo, nessun altro luogo all'infuori del teatro del mondo. Inoltre, la possibilità di far valere l'individuo non può essere codificata in un diritto, inevitabilmente personale, né tanto meno in una risoluzione-esteriorizzazione, di tipo marxiano, dell'uomo nella sua essenza e apparenza di *Gattungswesen* sociale. Da questo punto di vista, il solo luogo della libertà per un individuo risoluto e appassionato nella sua vuotezza non può essere che un mondo di mezzi, se questi, naturalmente, vengono costantemente privati della loro pretesa di rappresentare delle oggettività dotate di un proprio significato metafisico⁶³. Ma una tale libertà ha pur sempre bisogno del mondo per apparire e per farsi valere, anzi, in quanto mondana, deve tener specificamente conto del mondo nel perseguire i propri scopi. Per questo motivo, l'agire razionale ri-

⁶² K. LÖWITH, *M. Weber* cit., pp. 346-360 (37-53).

⁶³ *Ibid.*, p. 349 (41).

spetto allo scopo (*zweckrational*) e la corrispondente etica della responsabilità è il vero modello dell'agire dell'individuo che, sostenendosi su se stesso, fa valere la propria libertà come negativa integrità umana di fronte alla parcellazione dell'umanità, ridotta ad una serie di ingranaggi particolari della gran macchina mondana⁶⁴. Infatti il binomio composto dall'agire razionale rispetto allo scopo e dall'etica della responsabilità è caratterizzato da uno scopo arbitrariamente scelto, a prescindere da tutte le pretese oggettività mondane; ma la perfetta arbitrarietà e radicale soggettività della scelta viene a patti col mondo in quanto accetta di vincolarsi ai mezzi che questo le mette a disposizione, in modo, però, da essere specificamente responsabile esclusivamente di fronte a se stessa, perché un'eventuale negligenza nel calcolo del condizionamento mondana dell'azione inficia soltanto la possibilità di raggiungere lo scopo liberamente proposto.

Su questa falsariga, Löwith caratterizza l'azione politica – ed anche lo stile scientifico – di Weber come una continua opposizione⁶⁵, che trae il proprio significato non tanto dall'arbitrarietà dei suoi scopi, quanto dal fatto che il perseguire tali fini, eminentemente individuali, avvenga all'interno e contro il mondo della razionalizzazione: un agire, quindi, che non può fare a meno del proprio avversario per avere un qualche senso, sia pure esclusivamente negativo. Si tratta, insomma, di una vera e propria azione ascetica, in fondo del tutto indifferente agli scopi di volta in volta prescelti, e finalizzata alla conquista di una libertà che non può essere salvata una volta per tutte – perché non è possibile assicurarle un contenuto suo proprio – bensì deve essere continuamente riconquistata con una costante negazione. Ma, con questi presupposti, sarebbe veramente possibile salvarsi la libertà? Löwith risponde contrapponendo a Weber lo storico Jacob Burckhardt, che era fuggito dal mondo nella vita privata e si era attribuito un contenuto ricorrendo alla storia passata dei greci, unico ripiego accessibile, del resto, ad una individualità che riesce ad essere nello stesso tempo radicalmente mondana e mondanamente

⁶⁴ *Ibid.*, pp. 352-353 (44-45).

⁶⁵ *Ibid.*, p. 358 (49).

vuota e in se stessa indicibile⁶⁶. D'altra parte è necessario osservare che il Weber di Löwith riesce a fondare la libertà individuale soltanto a prezzo di uno spostamento del santuario dell'irrazionalità dall'agire dal suo apparire fenomenico – com'era per Treitschke e Meinecke – alla scelta del cosiddetto valore, che diviene una funzione, tanto demoniaca quanto enigmatica, dell'indicibilità sociale dell'individuo in se stesso. Ma soltanto in virtù di tali presupposti antropologici Löwith è riuscito – forse più e meglio di quanto abbia fatto lo stesso autore – a presentarci il pensiero weberiano nella sua luciferina ed ipnotica capacità di fotografare con esattezza la condizione umana del nostro tempo.

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 360-369 (54-65).

CAPITOLO TERZO

IL PROBLEMA DELLA STORIA

1. *Il decisionismo occasionale di Carl Schmitt*

Dopo il rivolgimento politico tedesco del 1933 si incontra nel pensiero di Löwith una caratteristica discontinuità, forse più stilistica che propriamente contenutistica: all'impostazione prevalentemente antropologica subentra infatti una visione storico-filosofica, i cui frutti sono le interpretazioni di Nietzsche e di Burckhardt, oltre che le due opere, ormai classiche, sullo sviluppo del pensiero tedesco da Hegel a Nietzsche e sui presupposti teologici delle filosofie della storia. E proprio per capire lo sfondo teoretico di questa discontinuità può essere utile affrontare, innanzitutto, il più politico degli scritti di Löwith, e cioè il saggio del 1935 intitolato *Der okkasionelle Decisionismus von Carl Schmitt*¹.

L'orizzonte problematico del Löwith del 1932 era orientato, come abbiamo avuto modo di constatare, secondo un'esigenza di concretezza antropologica in opposizione alla formalità dell'ontologia heideggeriana dell'esserci. Una tale esigenza, però, era resa sostanzialmente aporetica dalla distinzione fra la *persona*, funzione della *Mitwelt*, e la negatività indicibile dell'individuo, nella quale veniva di fatto a celarsi anche l'ipseità teoretica con la sua trascendenza critica; quest'ultima, però, era disconosciuta da Löwith a causa delle sue premesse gnoseologiche feuerbachiane, tendenti ad identificare la verità con l'effettiva e pubblica intersoggettività. Da tali presupposti seguiva che la sola libertà possibile per l'individuo distinto dalla *persona* consisteva nella negatività di una opposizione ascetica di stampo weberiano, del tutto priva di un contenuto e di un

¹ Per gli estremi bibliografici di questo saggio, che d'ora in poi verrà indicato con *ODS*, si rinvia alla nota 12 del capitolo I.

valore che riuscisse ad essere nello stesso tempo individuale e pubblicamente rivendicabile e difendibile. Ma allora, possiamo chiederci, se accettiamo questa problematica distinzione fra individuo e *persona*, è ancora possibile una conoscenza della politica? È ancora possibile pensare ad una politica che abbia un contenuto proprio e univoco, soprattutto in un mondo weberianamente disincantato e privato della propria 'oggettività'? Può essere interessante affrontare lo scritto schmittiano di Löwith con questi interrogativi, per capire in che misura le difficoltà che Löwith individua in Schmitt siano anche le sue proprie difficoltà, e in che grado esse possano avere influenzato la sua svolta storiografica.

Si tratta di stabilire, innanzitutto, se la politica abbia o no dei propri contenuti, e delle proprie, specifiche categorie. Una tale questione ha importanza in quanto una politica priva di contenuti e categorie ad essa peculiari sarebbe qualcosa di episodico e di casuale, qualcosa, insomma, che è solo accidentalmente proprio dell'uomo; al contrario, una politica dotata di una sua specificità finirebbe per diventare una dimensione essenziale della condizione umana, qualcosa che la caratterizza in quanto tale e che non è semplicemente imposta da una occasionale necessità esterna. E al di sotto della critica schmittiana allo stato liberale sta una tesi antropologica di questo tipo: infatti, soltanto se il 'politico' è, per così dire, una dimensione perenne dello spirito, ovvero, solo se nell'umanità dell'uomo è compresa necessariamente la sua politicità, è possibile criticare come illusoria e pericolosa la neutralizzazione e spoliticizzazione caratteristica del liberalismo. Stando così le cose, però, è a Schmitt che spetta l'onere della prova: egli deve addurre, in primo luogo, lo specifico contenuto della politica e, in secondo luogo, spiegare come sia divenuta storicamente possibile la pretesa liberale di riuscire a farne a meno. A questo proposito, Löwith osserva che il concetto di politica decisionistico e antiromantico sostenuto da Schmitt è in realtà specularmente condizionato dall'oggetto a cui si contrappone polemicamente: lo stato liberale². Dunque, alla pretesa liberale di differire la decisione, il cui rovescio è una politicizzazione totali-

² ODS, pp. 32-33 (113-114).

taria, Schmitt oppone la politica come fondata sulla decisione dittatoriale nel caso di eccezione e sulla distinzione formale fra *hostis* e *amicus*, col tacito presupposto che la conflittualità in se stessa, a prescindere dai motivi per cui si combatte, e l'autorità svincolata dalla verità e superiore alla legalità siano caratteri perenni dell'uomo in quanto politico.

Ora, si chiede Löwith, la conflittualità e la decisione hanno in se stesse un contenuto specifico? Evidentemente no: i motivi del contendere si determinano storicamente, in base agli ambiti dello spirito di volta in volta centrali³. Ma questa caratteristica indifferenza della politica ai propri occasionali contenuti rende del tutto irrilevanti, dal punto di vista *politico*, i problemi dell'ordinamento della vita pubblica e del rapporto fra la comunità e il singolo⁴. Non a caso, del resto, Schmitt fonda la sua enfaticizzazione della decisione sul caso d'eccezione in quanto tale, assolutamente svincolato dalla normalità rispetto a cui esso eccepisce e si definisce come tale: in questo modo, però, egli si priva di ogni possibile sostegno metafisico e teologico, allo scopo di evitare, appunto, ogni relazione fra normalità ed eccezione⁵. Se infatti egli avesse considerato la normalità e l'eccezione in quanto concetti che si implicano e si specificano a vicenda, come avviene, ad esempio, nella dialettica kierkegaardiana tra il singolo e l'umanità generale, gli sarebbe stato impossibile privilegiare l'eccezione in se stessa, e non sarebbe stato in grado di sottrarsi al compito di darci esplicitamente un concetto 'normale' di uomo e di ordinamento politico, con una qualche fondazione metafisica o teologica. Ma scindere l'eccezione dalla normalità significa privarla da ogni contenuto che vada oltre il *factum brutum* del conflitto⁶. D'altra parte, rimane pur sempre vero che l'eccezione non potrebbe essere isolata contro lo sfondo di un caos primigenio, dove qualsiasi cosa sarebbe, in modo indifferente, ugualmente eccezionale o ugualmente normale, ma soltanto contro il mezzo di contrasto dell'ordine della normalità. Ne segue, al-

³ ODS, pp. 33-34 (115-116).

⁴ ODS, p. 51 (136).

⁵ ODS, pp. 37-41 (119-124).

⁶ ODS, pp. 44-45 (127). V. anche P.P. PORTINARO, *La crisi dello jus publicum europaeum. Saggio su Carl Schmitt*, Milano, Comunità, 1982, pp. 82-93.

lora, che il decisionismo schmittiano non è semplicemente occasionalistico dal punto di vista esistenziale, ma, soprattutto, è parassitario dal punto di vista teorico-politico, proprio perché si definisce esclusivamente rispetto a ciò che nega.

A questo punto possiamo domandarci, con Löwith, a quale tipo umano si adatti una politica di carattere schmittiano, fondata su una decisione assolutizzata di fronte alla quale diventano irrilevanti le forme dell'ordinamento della vita in comune e il tipo di relazione del singolo con lo stato. Questa decisione, dal canto suo, è però aperta a quanto l'occasione le presenta, non soltanto per la sua formalistica indeterminazione, ma anche perché, sebbene voglia ricondursi ad un concetto teologico secolarizzato, non è certo in grado di creare miracolosamente dal nulla, e deve pur sempre fare i conti con persone, gruppi e situazioni storicamente predeterminate. Ma allora il decisionismo presuppone come *dramatis persona* una figura che Schmitt vedeva polemicamente come preludio storico dell'indecisa borghesia liberale: l'occasionalista romantico⁷. Questo personaggio, però, è differente anche dal più egoista *homo oeconomicus* che si possa mai immaginare – il quale ha pur sempre un contenuto nel suo interesse per il proprio tornaconto privato – in quanto è un fluttuante e assoluto nulla. O meglio: l'io occasionalista, avendo perso ogni legame con la pienezza di un mondo, ed essendo completamente posto su se stesso, può scegliere sovraneamente e arbitrariamente qualsiasi cosa il caso gli offra. Ma ciò che è, dal punto di vista della totalità, casuale occasione e arbitrio, è invece cieca necessità dal punto di vista del singolo presentarsi di ciascuna occasione: infatti la negatività ironica del romantico è talmente priva di un proprio contenuto da non poter far altro che vincolarsi giocosamente ad un caso o all'altro, e lasciare che il mondo vada per conto proprio e rimanga com'è. Ma soltanto dal punto di vista di una individualità così perfettamente vuota e negativa è possibile accettare una determinazione della politica che la esaurisce nel carattere di estremo caso di necessità. In un motto: una politica basata sulla vuota assolutezza di una decisione occasionalistica richiede – contro le esplicite inten-

⁷ ODS, pp. 34-37 (115-119).

zioni di Schmitt – un individuo non soltanto apolitico al massimo grado, ma anche perfettamente vuoto, che oppone ironicamente al mondo una negatività tanto totale quanto pubblicamente indicibile.

In base a quanto ricavato da questa breve analisi della critica di Löwith a Schmitt, siamo ora in grado di chiarire in che misura l'individualità di Löwith, e del suo Weber, si avvicini all'io romantico e occasionalista di Schmitt: in entrambi i casi abbiamo a che fare con individui determinati esclusivamente attraverso una negazione rispetto alla società e completamente privi di un proprio contenuto, nonché della possibilità di mettersi in qualche modo a confronto col mondo e di far valere delle proprie ragioni in pubblico. A prima vista, però, sembra possibile contrapporre la responsabilità dell'individuo weberiano, così come delineato da Löwith, al decisionismo occasionalistico di Schmitt: questa contrapposizione, tuttavia, sfuma perché non possiamo confrontare razionalmente l'una e l'altra posizione, ma soltanto prender partito per una delle due, in quanto entrambi si vogliono riposanti nel medesimo santuario dell'arbitrio. Del resto, anche a partire dall'antropologia del primo Löwith, che ruota attorno al dualismo fra un individuo indicibile di fronte a *qualsiasi* società e una *persona* il cui essere, risolto nell'apparire, è completamente determinato da qualsiasi *Mitwelt*, non c'è modo di conseguire una teoria politica degna di questo nome. La radicalità della distinzione fra individuo e *persona*, infatti, non permette a Löwith di intraprendere il compito, passato sotto silenzio dal decisionismo schmittiano, di articolare una qualche distinzione delle forme della vita in comune degli uomini e del problema del rapporto fra singolo e *polis*; che, insomma, sia in grado, almeno, di riconoscere un regime totalitario e di valutarlo criticamente. Però all'io teoretico di Löwith rimane aperta una strada – quella imboccata da Jacob Burckhardt – che può allontanarlo sia dall'oppressione ideologica di una società totalitaria – o anche non totalitaria – sia dalla propria negatività: la fuga nella storia.

2. Jacob Burckhardt: la storia come surrogato della filosofia

Lo sfondo storico e teoretico contro cui Löwith compie la sua riesumazione della figura di Burckhardt⁸ si può caratterizzare brevemente così: un mondo borghese-cristiano in via di dissoluzione, nella sostanza se non anche nella forma, perché ormai privo – come avevano ben visto Nietzsche e Weber – di ‘oggettività’, ossia intersoggettività, ontologica e assiologica; un individuo senza contenuto ‘mondano’, ma il cui disaccordo col mondo non può andare oltre la vuotezza e l’insostenibilità pubblica di un giudizio di valore che si interpreta come arbitrario; una filosofia dell’esistenza che, sia nella sua versione ontologica sia in quella antropologica, può soltanto accettare risolutamente la datità volgarmente storica, oppure limitarsi a constatare la propria impotenza critica di fronte allo stravolgimento di una società e di una cultura della quale essa stessa aveva denunciato la decrepitezza. Löwith, d’altra parte, cui era toccato il singolare destino di venir politicamente e socialmente discriminato in quanto ebreo senza che egli stesso si fosse mai sentito tale, si trovava anche personalmente nell’ambigua situazione dell’individuo alienato che non si riconosce nella propria apparenza, ma che non ha da opporre nient’altro che la propria vuotezza: per questo divenne per lui fondamentale confrontarsi con Burckhardt, ovvero con la possibilità di un uso filosofico e critico della storiografia, e della contrapposizione della dicibilità e della pubblicità passata alla dicibilità e alla pubblicità presente. Con quali fondamenti, possiamo chiederci, e in quale misura siamo in grado di costruire un’ermeneutica storico-filosofica che non sia semplicemente, e ottimisticamente, un superamento di se stessi per ritrovarsi nello spirito oggettivo, ma riesca a liberarci dal peso degli ultimi frutti della tradizione? Con quali presupposti è possibile dare un si-

⁸ Il libro del 1936 su Burckhardt, intitolato *Jacob Burckhardt. Der Mensch inmitten der Geschichte*, è un caratteristico prodotto dell’ironia e del ritegno che contraddistinguono lo stile filosofico e letterario di Löwith e delle sua tendenza a presentare il proprio pensiero non direttamente, ma con la copertura e la maschera, tacitamente stilizzata, di qualche autore oggetto dei suoi saggi soltanto a prima vista ‘accademici’. Da qui in poi si farà riferimento a quest’opera, ora in K. LÖWITH, *SS*, Bd. VII, *Jacob Burckhardt*, Stuttgart, Metzler, 1984, pp. 40-361, con la sigla *BMG*.

gnificato e un valore – non ‘per la vita’ bensì per la filosofia – alla nostra conoscenza della storia? Per vagliare se e come Löwith riesca a rispondere a questi interrogativi, occorre analizzare approfonditamente la sua interpretazione della personalità e dell’opera di Burckhardt.

Le note fondamentali con cui Löwith definisce la figura di Burckhardt sono sostanzialmente le seguenti: in primo luogo, la sua storiografia orientata secondo il punto di vista dell’uomo che patisce e agisce *inmitten der Geschichte* – e qui il genitivo è contemporaneamente oggettivo e soggettivo –; in secondo luogo, il suo distacco ed il suo ritegno di fronte alla barbarie civilizzata del presente; infine, la sua posizione intermedia fra Hegel e Kierkegaard ma, ambigualmente, contro Nietzsche⁹. Ad un primo sguardo, però, non risulta affatto chiaro perché si possa porre Burckhardt contro Nietzsche, quando lo stesso Löwith riconosce che la loro critica della cultura e della civiltà del mondo contemporaneo è, in sostanza, la medesima: entrambi, infatti, vedevano il loro tempo come un’epoca di barbarie civilizzata e di appiattimento della vita spirituale, in cui la sopravvivenza, sotto forma di sepolcro imbiancato, del mondo borghese-cristiano celava in realtà un’intima corruzione e mancanza di contenuto, dovuta al venir meno di quella stessa fede cristiana che lo aveva sostenuto e sostanziato¹⁰. Tuttavia, di fronte a questo mondo che ormai si regge solo su banalità tanto fragili quanto livellanti Burckhardt e Nietzsche hanno un atteggiamento personale e filosofico del tutto differente, il cui discrimine teoretico è rappresentato proprio, per dirla con Nietzsche, dalla loro diversa opinione sull’utilità e sul danno della storia – di questa secolarizzata coscienza della caducità – per la vita. Nietzsche, nella seconda *Inattuale*, presentava due possibili risoluzioni del problematico rapporto fra la storia e la vita: la prima, storica, consisteva in un atto di fede nella vitalità istintiva, che è in grado di asservire ideologicamente a se stessa la storia; la seconda, sovrastorica, che preludeva alla metafisica dell’eterno ritorno, si basava sulla trascendenza dal flusso temporale nell’attimo, in ciascun attimo, ac-

⁹ *BMG*, pp. 42-43.

¹⁰ *BMG*, pp. 62-65.

cettato come perfetto e compiuto in se stesso¹¹. Il problema della storia, d'altra parte, trascendeva in Nietzsche l'ambito della disciplina specializzata, in quanto tutta la seconda *Inattuale* ruotava attorno all'implicito presupposto che l'unica possibile autoconoscenza razionale dell'uomo fosse proprio la storia: in questo senso, pertanto, attribuire alla vita un carattere astorico significava anche considerarla fondamentalmente irrazionale e, in se stessa, inconoscibile.

Ora, Burckhardt si contrappone implicitamente a Nietzsche in quanto sostenitore dell'utilità della storia: in questo confronto, però, la questione principale è comprendere se Burckhardt si distingue da Nietzsche perché ritiene che l'uomo possa conoscere razionalmente se stesso al di là della propria storia – quindi per un contrasto teoretico di fondo – oppure soltanto per la sua differente reazione di fronte ai medesimi presupposti e problemi filosofici. In che senso, dunque, la storia è, dal suo punto di vista, utile? Le ragioni addotte dal Burckhardt di Löwith sono, in sostanza, due. In primo luogo, soltanto la conoscenza storica è in grado di assicurare la continuità del divenire umano, continuità al momento messa tanto più in dubbio dalla dissoluzione della tradizione, che è stata la conseguenza epocale della rivoluzione francese. In secondo luogo, soltanto la storia permette di non dissolversi nell'attimo, e nella cecità e nella dipendenza del nostro desiderare, e di ottenere un'indipendenza teoretica, contemplativa, che ci faccia considerare in modo distaccato e franco il presente nella sua relatività. Ma allora la continuità, dal momento che è un compito della storiografia, non è un carattere della storia in quanto flusso di accadimenti; e se soltanto la storiografia ci rende accessibile un punto di vista teoretico sulla realtà, non ne segue forse che Burckhardt è sostanzialmente d'accordo con Nietzsche? In altri termini: anche per Burckhardt la vita in se stessa è priva di continuità e di autoconsapevolezza razionale, e il sapere storico, che conserva il passato e si distacca dalla puntualità dell'attimo, sostanzialmente la nega nella sua astoricità; tuttavia, la storiografia diviene il surrogato della contemplazione filosofica perché essa è l'unico sapere della

¹¹ BMG, pp. 65-80.

vita a noi accessibile. Però, mentre Nietzsche sceglie la vita, prima nelle vesti di agire astorico e in seguito come redenzione metafisica dal passato per mezzo dell'eterno ritorno, Burckhardt, e con lui Löwith, sceglie la storia, e la forma di esistenza ironica dell'uomo saturo di sapere storico¹². Dell'uomo, cioè, che preferisce non risolversi nell'esteriorità dell'attimo e che mantiene l'unica forma di indipendenza individuale e teoretica a lui ancora possibile: quella dell'individuo che si stacca dall'ultimo anello della catena che, *volens nolens*, lo stringe, semplicemente ricordando i precedenti anelli: con Nietzsche, e contro Nietzsche, si è convinti che soltanto la storia possa mettere in dubbio la vita. E in fondo, se teniamo conto dei presupposti antropologici di Löwith, dobbiamo anche concludere che la storiografia è il solo modo, seppur ironico, che un individuo teoretico tanto indicibile quanto arbitrario ha a disposizione per manifestare pubblicamente il proprio distacco dal mondo dell'apparenza, o, in altre parole, il contrasto con la propria epoca. Naturalmente, però, anche il punto di vista dello storico ha il suo fondamento nell'irrazionalità della vita, in quanto si sa derivante dal momento sia pure sotto le vesti di un radicale contrasto coll'attimo e con la sua pretesa assolutezza che spinge a cercare rifugio nell'unica forma di interiorità dotata di un qualche contenuto ancora possibile: quella caratteristica del ricordo e della sua consapevole ascesi dal flusso. Il presupposto antropologico della volontaristica scelta nietzscheana a favore della vita, d'altra parte, è l'opinione che sia possibile, per così dire, essere ciò che sembriamo, risolvendosi completamente nella perfetta esteriorità dell'attimo, e nella istintiva e giocosa inconsapevolezza della vita: fare a meno, insomma, della propria individualità distaccata e del proprio sapere.

Del resto, Löwith non soltanto sottolinea ripetutamente l'atteggiamento di distacco mantenuto da Burckhardt nei confronti di Nietzsche, ma caratterizza anche la forma di esistenza del primo, colla sua ascesi privata e la sua evasione nello studio della storia, come una esistenza ironica, rispetto alla disperata volontà di sincerità del secondo¹³. Ma ciò significa: Nietzsche,

¹² BMG, pp. 80-90.

¹³ BMG, pp. 44-62.

quando parlava dell'intima debolezza del mondo borghese-cristiano e del carattere paralizzante della conoscenza storica per la vita aveva – per Burckhardt e, con lui, per Löwith – sostanzialmente ragione, anzi, smascherava una crisi senza possibilità di soluzioni; ma proprio per questo Burckhardt, anche nella sua posizione e nella sua responsabilità di docente di storia, preferiva tener nascoste le verità di Nietzsche e salvare il salvabile, ritraendosi dall'implicita disperazione e dall'estremismo di una netta e definitiva presa di posizione. E che la condizione di Löwith sia consapevolmente analoga a quella di Burckhardt è detto in modo chiarissimo, ed estremamente onesto, nella sua autobiografia, quando egli considera il proprio atteggiamento di fronte ai problemi venuti in luce dopo l'avvento del nazismo:

Eppure le questioni poste da Nietzsche e dalla Germania continuano a sussistere. Esse riguardano innanzitutto il cristianesimo e l'umanità europea da esso risultata. Ma in quanto entrambi rimasero per me un problema, che io non volevo risolvere né in senso positivamente cristiano, né in senso anticristiano, anche alla mia posizione verso la Germania nazista dovette mancare quella concisa risolutezza che dà un semplice sì o no. Questa mancanza di una scelta univoca è stata colta esattamente da B. quando mi rinfacciò che io stesso avevo tagliato il ramo al quale ora mi aggrappavo. Sul piano teoretico questa ambiguità non può essere risolta.(...) In luogo di ciò, mi sono reso conto che tutte le soluzioni radicali non sono soluzioni, ma ciechi irrigidimenti, che fanno di necessità virtù e semplificano la vita. Il vivere e il convivere degli uomini e delle nazioni non sono tali da poter essere praticati senza tolleranza e indulgenza, senza scetticismo e rassegnazione, senza cioè quello che il tedesco di oggi respinge come antieroico, in quanto non ha nessuna comprensione della vanità di ogni attività umana in generale¹⁴.

Löwith, in ogni modo, proprio perché è consapevole del carattere di surrogatorio della storiografia burckhardtiana nei confronti della speculazione filosofica, ne approfondisce i presupposti andando oltre Nietzsche e, se vogliamo, anche oltre Gadamer e Heidegger, e interrogandosi non soltanto sull'uti-

¹⁴ K. LÖWITH, *Mein Leben* cit., pp. 138-139 (212).

lità e sul danno della storia per la vita ma, soprattutto, sul significato della conoscenza storica e sul suo rapporto col nostro essere. Infatti, la questione fondamentale che serpeggia al di sotto della sua interpretazione del pensiero di Burckhardt investe il senso non tanto della cosiddetta storicità, quanto della storiografia, e quindi, in subordine, anche del modo di essere dell'uomo in rapporto alla storia. Essa è tanto semplice quanto radicale: se è vero che la storicità esaurisce l'essere dell'uomo nella sua totalità, che senso ha, allora, la storiografia? Non diventa, forse, qualcosa di superfluo rispetto ad un essere che, lo sappia o no, è sempre e comunque storico? Prima di approfondire questo problema è necessario, naturalmente, chiarire che cosa mai si intenda per storicità. Ora, come già abbiamo avuto modo di vedere, non si può identificare la storicità, se la consideriamo come essenziale e insuperabile per l'uomo, col determinismo storico, cioè con l'idea che un qualsiasi atto e fatto temporalmente verificatosi sia esaurientemente spiegabile in base ad una connessione causale storiograficamente constatabile – e che dunque il futuro sia perfettamente prevedibile in base al presente -: questa identificazione, infatti, presupporrebbe, all'interno della storia stessa, un sapere assoluto e assolutamente non storico. Possiamo, allora, immaginare qualcosa come una collocazione storica da intendersi più o meno in questo modo: ogni fatto, atto e pensiero ha luogo nel tempo, ed è comprensibile soltanto se inserito narrativamente nel contesto che lo circonda. Noi stessi, se isolati, siamo del tutto incomprensibili ed inconsapevoli nella nostra puntualità: per conoscerci e per essere conosciuti dobbiamo metterci, o essere messi, in dialogo col contesto che ci circonda e ci precede, in modo da vederci, letteralmente, collocati. Se accettiamo, però, una simile definizione di storicità, dobbiamo allora identificare storicità e storiografia, e dobbiamo presupporre una distinzione di tipo nietzscheano tra la vita, risolta inconsapevolmente nella puntualità dell'attimo, e la storia come temporalità, coscienza, memoria, ossia, per usare le parole di Löwith, una radicale differenza tra essere e sapere¹⁵. Da questo punto di vista il sapere è allora sempre qualcosa che si possiede al di so-

¹⁵ BMG, p. 51.

pra del mero essere e, più specificamente, non si può mai essere storici, ma soltanto avere una storia, cioè conoscerla ed esserne divenuti consapevoli attraverso la storiografia. Ci si potrebbe domandare, allora, se questa soppressione di uno dei termini della questione, la storicità in quanto distinta dalla storiografia, non conduca anche ad una scissione netta fra i due estremi dell'animalità inconsapevole della vita e del distacco contemplativo del ricordo, e si trascuri l'importanza del cosiddetto spirito oggettivo e della tradizione, normalmente considerati come l'orizzonte più proprio della storicità. Si può però replicare facendo notare che uno spirito oggettivo ed una tradizione che non vengano storiograficamente coordinati e tematizzati esistono, appunto, nel modo dell'incoscienza, della smemoratezza e dell'ovvietà, della nozione e non della consapevole conoscenza. Con questi presupposti, almeno se è corretta l'ipotesi che abbiamo brevemente delineato, è dunque possibile a Löwith ricorrere alla storiografia filosofica come surrogato della filosofia stessa, in modo da fare un discorso che sia, secondo i requisiti della sua antropologia, contemporaneamente pubblico e critico. Soltanto così, del resto, è possibile evitare la precedente questione del senso della conoscenza storiografica, risolvendola, appunto, nel più ampio e assai più enigmatico problema del senso della conoscenza filosofica.

Ora, Löwith aggiunge che Burckhardt, pur essendo un uomo *inmitten der Geschichte*, si fonda su un punto di vista non storico: l'uomo in quanto agente e paziente¹⁶. E tale punto di vista non storico sembra problematico perché, secondo Burckhardt, la storiografia è anch'essa storicamente collocata, in quanto seleziona i propri temi in base ai particolari interessi del presente, e quindi non può esistere una sola storiografia, ma una pluralità di storiografie, ciascuna con i propri temi e interessi. Ma questa apparente difficoltà si può spiegare facilmente: quando si parla di uomo non si intende certo una natura metafisica fissata una volta per tutte prima della storia stessa, ma un protagonista che, pur essendo conoscibile soltanto attraverso le sue vicende, fa da formale substrato unificante la narrazione, e permette, fra l'altro, di distinguere fra

¹⁶ BMG, pp. 123-172.

quanto dipende esplicitamente da lui e dalle sue intenzioni e quanto dipende dal contesto. È, fra l'altro, anche per questa sorta di individualismo metodologico che Löwith pone Burckhardt fra Hegel e Kierkegaard: Hegel, infatti, che risolveva la storia nell'avventura della libertà di uno spirito sovraindividuale, riconosceva gli individui soltanto se dotati di significato storico-cosmico, quindi, soltanto in quanto agenti in modo storicamente efficace, cioè con successo – successo che poteva essere tale anche solo dal punto di vista universale dello spirito e non delle passioni e intenzioni degli attori –; Kierkegaard, d'altro canto, considerava soltanto l'individuo in quanto paziente, perché, dal punto di vista del singolo posto dinanzi a Dio, la storia mondana è qualcosa di teologicamente irrilevante che ci investe nella nostra passività terrena orientata verso la trascendenza¹⁷. Burckhardt invece, fra Hegel e Kierkegaard, si rendeva conto, assieme a Hegel, che la storia come processo è prodotto anche della libertà dell'uomo in quanto agente, ma, proprio in virtù del suo punto di vista individualistico, sapeva anche constatare che il processo stesso, delineabile storiograficamente, va al di là delle intenzioni e previsioni individuali, e finisce per abbattersi sull'uomo in quanto paziente. E non esiste nessuna giustificazione storiografica che sia dotata di un punto di vista non soltanto al di fuori della storia, ma assoluto, e quindi in grado di render conto di questa sofferenza incolpevole e in se stessa insensata.

Il fatto che il punto di vista dell'uomo *inmitten der Geschichte* sia una assunzione formalmente storica, ma in se stessa vuota di contenuto – e dunque non un valore sovramondano di stampo teologico o metafisico – può essere comprovato dalla caratterizzazione dell'atteggiamento teoretico e personale di Burckhardt come libertà negativa, e dalla giustificazione di quest'ultima in base al suo rapporto col condizionamento della situazione storica dell'epoca. Hegel aveva descritto la libertà negativa come tipica dei periodi in cui la vita dell'eticità pubblica ha perso la sua forza sui singoli, e gli individui stessi divengono privati e astratti, almeno se si ritiene, in accordo con Hegel stesso, che esistere veramente, in modo

¹⁷ BMG, pp. 156-164.

pieno di contenuto, coincida con l'esteriorizzarsi e col risolversi nel mondo. D'altra parte, la possibilità di questa perfetta esteriorizzazione dell'interiorità si fonda o sulla conoscenza metafisica di una sostanza a tutti comune il cui essere sia identico al suo automanifestarsi, o sulla completa condivisione, da parte degli individui, dei valori pubblici che regolano la società in quanto mondo dell'apparenza, la quale, in tal caso, è propriamente un mondo dell'espressione e dell'apparizione. Dal punto di vista di Hegel, l'astratta negatività che caratterizza l'individuo in quanto contrapposto alla società è destinata a rimanere completamente priva di sostanza, a differenza di quanto sostiene Kierkegaard, secondo cui soltanto una soggettività radicalmente e disperatamente singolarizzata è in grado di aprirsi alla pura interiorità di un contenuto teologico¹⁸. Ma l'esistenza ironica di Burckhardt, che si sa dipendente dal mondo pur essendo un singolo, è meno lontana da Hegel che da Kierkegaard: infatti il suo ritiro, di stampo tardo-antico, dal mondo, è giustificato in modo meramente mondano, come astensione dalla partecipazione alla vita pubblica in un'età di decadenza e barbarie¹⁹. Però Burckhardt – e con lui Löwith – non chiarisce su che cosa mai si possa sostenere questa caratterizzazione della propria epoca come un'epoca di barbarie: essa, infatti, non può appellarsi agli eventuali valori generalmente condivisi, perché barbarici; e se d'altra parte riposa su un giudizio di valore weberianamente arbitrario, la giustificazione della propria ascesi non è affatto mondana, cioè intersoggettivamente rilevante, a meno che non si ammetta che l'individuo non sia una mera negatività, ma abbia, come, ad esempio, il

¹⁸ BMG, pp. 165-172.

¹⁹ BMG, pp. 327-348. A questo proposito bisogna notare che fondare, come fa Burckhardt, la valutazione della propria epoca come decadente sulla base di un raffronto storico col tardo impero romano contiene già un implicito giudizio di valore, e una presa di posizione nei confronti del passato che non è possibile desumere dalla nuda sequenza dei fatti. Ciò che il patrizio Burckhardt è deplorabile decadenza, è invece una novità feconda per i 'nuovi barbari' e per gli adepti delle nuove religioni che disgregano il nostro tempo: ma a loro Burckhardt non può opporre nessuna argomentazione, bensì soltanto il suo attaccamento a una tradizione che essi non hanno mai condiviso, o non condividono più.

soggetto morale kantiano – e non invece l'individuo di Löwith –, un senso e un contenuto a lui peculiare.

3. I caratteri dell'ermeneutica storico-filosofica di Löwith

Già ad uno sguardo superficiale, la filosofia 'storiografica' del Löwith più noto, quello di *Von Hegel zu Nietzsche* e di *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, presenta degli aspetti enigmatici, sia perché sembra voler demolire la coscienza storica usando, però, il suo stesso stile e i suoi medesimi strumenti²⁰, sia perché, d'altra parte, pur riconoscendo 'la debolezza di una filosofia ridotta alla propria storia'²¹, evita costantemente l'esplicito confronto teoretico con gli autori che considera. Ora, questo atteggiamento avrebbe senso se Löwith fosse un convinto sostenitore della coscienza storica, e vedesse in ogni filosofia semplicemente l'espressione dello spirito dei tempi, la cui comprensibilità finisce per identificarsi con l'individuazione dei suoi ingredienti storici: in questo modo, infatti, egli troverebbe un valido pretesto per sottrarsi al dialogo filosofico proprio nell'unica ed ultima verità secondo cui ogni pensiero è così radicalmente individuale e collocato storicamente da ren-

²⁰ J. HABERMAS, *Karl Löwith. Stoischer Rückzug vom historischen Bewusstsein*, in Id., *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt, Suhrkamp, 1971, pp. 195-216. Habermas mette in rilievo quanto sia contraddittorio pretendere di uscire dalla coscienza storica facendo uso degli stessi strumenti da questa approntati. In realtà, non vi sarebbe contraddizione se Löwith si limitasse a ricorrere ai metodi storiografici per mostrare non solo l'intima incoerenza di una coscienza storica che si pone come assoluta rispetto alla storia, ma soprattutto che il sorgere della stessa coscienza storica nella sua problematica assoluta sia comprensibile soltanto in base all'orizzonte del dialogo con una tradizione specificamente sovranistica, quella cristiana, ed alla pretesa moderna di 'superarla'. Si hanno, piuttosto, delle difficoltà, se si evita il confronto con i propri autori e ci si limita ad isolare, nel loro pensiero, o si propongono, addirittura, soluzioni basate sulla semplice constatazione di una fine storica. V., a questo proposito, M. RIEDEL, *op. cit.*, p. 131. Sulla visione della storia di Löwith v. anche, fra l'altro, G. MARRAMAO, *Idola del post-moderno*, in AA.VV., *Filosofia* '87, Roma-Bari, Laterza, 1988, pp. 163-181.

²¹ K. LÖWITH, *Von Hegel zu Nietzsche*, p. 84, in Id., *SS*, Bd. IV, *Von Hegel zu Nietzsche*, Stuttgart, Metzler, 1988 (trad. it. di G. Colli, *Da Hegel a Nietzsche*, Torino, Einaudi, 1982, p. 105). D'ora in poi quest'opera verrà indicata con la sigla HN.

der possibile, al massimo, la comprensione – dal punto di vista dell'interprete –, e mai un sapere che non si avvolga nelle proprie spire, bensì si orienti attorno a comuni oggetti e problemi. Però, come abbiamo avuto modo di constatare, già il porre la questione del senso e dell'utilità della storiografia allontana Löwith da una simile posizione: l'uomo, dal suo punto di vista, per quanto si trovi inevitabilmente dentro la storia, non può essere identico alla sua storia, ma può soltanto avere una storia²². Infatti, proprio perché sia possibile la storiografia, grazie alla quale, fra l'altro, anche la coscienza storica giunge a scoprirsi come tale, è necessario almeno un 'soggetto' costante che garantisca un'unità narrativa in mezzo ai mutamenti: la storiografia, insomma, presuppone un protagonista non storico. Ma che cosa si intende per protagonista non storico? Possiamo provare a immaginare qualcosa come un substrato del quale si conosca, al di fuori della sua storia, esclusivamente l'unità, e che funga, per così dire, da centro di attribuzione costante ma in se stesso del tutto privo di contenuto. Se accettassimo questa ipotesi, però, non si riuscirebbe a capire in base a che cosa potremmo pervenire a conoscere l'unità del nostro soggetto come indicatore formale, dal momento che essa non può venir dedotta dalla sequenza degli avvenimenti – la quale, in questo modo, avrebbe un qualche contenuto unitario non storico –, né stabilita arbitrariamente. Se ammettessimo, d'altra parte, che il nostro soggetto ha una natura già fissata e dotata di caratteri specifici, e che questa ci permette di individuarlo e di narrarne la storia, si priverebbe quasi completamente di valore e di interesse la storiografia: e questa non può essere la posizione di Löwith, il quale, pur richiamando l'idea aristotelica secondo cui la storia è, dal punto di vista filosofico, addirittura inferiore alla poesia²³, non ha certo mai filosofato con lo stile di Aristotele. Si può risolvere il dilemma in un unico modo: per isolare il soggetto, occorre lo sfondo di una natura che sia perennemente quel che è per natura, e rispetto a cui l'uomo si distingua in quanto *unfixiertes Wesen*: in virtù di

²² Id., *Mensch und Geschichte*, p. 353, in SS, Bd. II, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart, Metzler, 1983, pp. 346-376 (trad. it. in Id., *Critica dell'esistenza storica* cit., p. 209).

²³ *Ibid.*, p. 348 (204).

questa sorta di 'differenza fisiologica' diventa possibile vedere l'uomo come un recipiente aperto ad una pluralità di contenuti possibili, sullo sfondo di un mondo incatenato alla propria essenza, ma, proprio per questo, in grado di fissare, per l'uomo, soltanto i limiti esterni del suo deserto della libertà²⁴. Una tale 'differenza fisiologica' è specularmente opposta alla heideggeriana differenza ontologica: ove Heidegger vedeva indeterminata la condizione, l'essere, e determinato il condizionato, l'ente, Löwith vede determinata la condizione, la natura, e indeterminato, al di là dei suoi limiti esterni, il condizionato, l'uomo. E se in Heidegger risulta poco chiara l'articolazione del rapporto fra l'essere, nella sua nuda e ipostatizzata indeterminatezza, e l'ente determinato che esso condiziona, in Löwith appare, simmetricamente, problematica la natura come condizione che delimita e non determina, ma che è tale e dotata di unità e di essenza – o anche di originaria memorabilità e inconoscibilità – soltanto dal punto di vista del soggetto umano. Tuttavia, soltanto in virtù di questa antropologia basata sulla 'differenza fisiologica' e completamente aperta alla storicità dell'uomo è possibile abbozzare una spiegazione dell'enigmatico stile filosofico di Löwith, e della sua ermeneutica distruttiva, che mette in luce la contingenza e la caducità di ogni pensiero e vicenda umana di fronte al silenzio, forse terribile, forse divino, della natura.

A questo punto, in ogni modo, diventa indispensabile prendere in esame i termini in cui Löwith si contrappone a Heidegger sul problema del rapporto fra storicità e storiograficità²⁵. Per Heidegger, infatti, la storicità non solo è distinta dalla storiograficità, ma è anche la condizione essenziale di quest'ultima: proprio perché l'esserci non vive soltanto nel tempo, e non possiede soltanto una storia, che si può conoscere o ignorare, ma esiste in modo essenzialmente temporale e storico, esso è anche in grado di accedere alla storiografia. Löwith si oppone a questa tesi osservando che, per quanto si possa accettare il carattere temporale della coscienza, rimane pur sempre problematica la storia narrata dalla storiografia: come è possi-

²⁴ K. LÖWITH, *Natur und Humanität des Menschen*, in SS, I, pp. 259-294 (trad. it. in Id., *Critica dell'esistenza storica* cit., pp. 241-283).

²⁵ HDZ, pp. 164-192 (49-82).

bile, cioè, passare dalla temporalità finita e propria a ciascuno al tempo pubblico della storia a tutti comune e della tradizione? E che una tale questione sia del tutto pertinente è comprovato anche dai caratteri dell'ermeneutica di Heidegger, in cui, dal punto di vista di Löwith, la cosiddetta precomprensione non è soltanto il punto di partenza dell'interpretazione, ma ne diventa costitutiva, in modo tale che l'oggetto sfuma nella sua autonomia e diventa semplicemente un pretesto per ritornare a se stessi²⁶. Infatti, un'ermeneutica come quella heideggeriana, tutta incentrata sulla superiorità del non detto rispetto all'esplicito, adombra un radicale primato dell'interprete, cioè di colui che esplicita, appunto, il non detto, scegliendo di fatto a proprio arbitrio fra le infinite possibilità che si aprono nelle sterminate regioni del silenzio.

Ora, la critica di Löwith all'ermeneutica heideggeriana ci pone dinanzi ad un ulteriore, intricata questione, che può essere formulata così: è possibile un'ermeneutica propriamente filosofica? Più specificamente: ci chiediamo se esista una via per ottenere una comprensione critica dei filosofi del passato – e della tradizione – che non li risolva, heideggerianamente, nell'interprete, o finisca per essere, gadamerianamente, una indifferente elevazione e perpetuazione dello spirito oggettivo, fondata su una ontologia di sapore hegeliano che identifica essere ed essere rappresentato. La soluzione offertaci da Löwith ha come perno una caratteristica e originale ermeneutica del confronto a due: Weber e Marx, Burckhardt e Nietzsche, Marx e Kierkegaard, Goethe e Hegel, Hegel e Nietzsche sono presentati l'uno contro l'altro, mentre l'interprete rimane sobriamente sullo sfondo. In effetti, come osserva efficacemente Riedel, per Löwith non si tratta tanto di entrare nel circolo ermeneutico nel modo più appropriato, quanto di uscirne al momento giusto²⁷. In altri termini: Löwith, per usare una metafora giuridica, passa dal processo inquisitorio a quello dibattimentale, ossia si limita ad istruire la causa, con la massima discrezione, preparando una serie di questioni che restano, almeno in apparenza, sullo sfondo, e poi lascia la parola alle parti: la loro discussione, però, non è un semplice diverbio, ma

²⁶ HDZ, pp. 193-227 (83-123).

²⁷ M. RIEDEL, *op. cit.*, p. 127.

ha l'ordine e la coordinazione di un dibattito processuale diretto con autorità, ma senza clamore, da un giudice poco loquace. In questo modo, naturalmente, le parti in causa parlano con la propria voce ed espongono i propri problemi, e non si procede contro di loro in base al non detto, ma resta poco chiara, appunto perché nascosta, l'influenza esercitata da quel palcoscenico quasi invisibile che è la soggettività dell'interprete, per quanto essa dia sempre l'impressione di sottrarsi e di cedere la parola. Il rischio è, insomma, che la storia diventi storia esemplare, e che filosofi come Hegel, o Kierkegaard, o Nietzsche, assumano, proprio perché non si discute mai esplicitamente sulle loro tesi, l'aspetto statuario ma rigido di maschere rappresentanti l'una o l'altra possibile soluzione di un problema i cui termini sono già stati definiti ed esauriti, per così dire, in istruttoria²⁸.

Stando così le cose, ci possiamo chiedere: ma allora perché Löwith, che pure si dice tanto interessato ad una *skepsis* che rifugga dalle nude decisioni e tenga vivi i problemi²⁹, non affronta in prima persona i suoi autori, interrogandoli direttamente e chiaramente sulle questioni che gli stanno a cuore? E perché, soprattutto, si confronta con loro esclusivamente in modo storiografico, limitandosi a smembrarli nei loro ingredienti storici, ed evita di dialogare teoreticamente con loro? Queste domande investono il pensiero di Löwith anche al di là del suo aspetto stilistico, perché rimettono in campo la vecchia questione, implicita nell'interpretazione burckhardtiana di Löwith, della possibilità per l'individuo di conquistare uno sguardo indipendente e critico sulla realtà. Come l'uomo si definisce negativamente rispetto alla natura, così anche l'indivi-

²⁸ A. CARACCILO, *K. Löwith cit.*, pp. 94-97. Caracciolo nota giustamente, fra l'altro, che la confusione fra storicità ideale e storicità concreta conduce, ad esempio, ad affiancare Marx e Kierkegaard come dissolutori della hegeliana conciliazione fra cielo e terra, nonostante che la differente radicalità con cui essi affrontano il problema di Dio ponga il primo ancora al di qua della frontiera del nichilismo, ed il secondo già al di là di questa.

²⁹ K. LÖWITH, *M. Heidegger und F. Rosenzweig. Ein Nachtrag zu Sein und Zeit*, p. 101, in SS, VIII, pp. 72-101 (trad. it. di E. Greblo e M. Pelloni, *M. Heidegger e F. Rosenzweig. Poscritto a Essere e tempo*, p. 102, in 'aut aut', 222, 1987, pp. 76-102). Si deve ricordare, inoltre, che il citato numero di 'aut aut', contenente interventi di vari autori, è dedicato monograficamente a Löwith.

duo si caratterizza negativamente rispetto alla società – e alla sua *persona* –, e quindi anche rispetto alla tradizione: anzi, la sua indipendenza consiste proprio nel mantenersi vuoto e contemplativamente libero rispetto a tutto il mondo. Ora, Löwith ritiene che sia possibile delegittimare una posizione filosofica semplicemente mostrandone, per così dire, la mancanza di originalità, ossia il fatto che essa sia sorta solo grazie al dialogo con un orizzonte storico-tradizionale del tutto contingente, come può essere, ad esempio, quello della fede e della civiltà cristiana. E da questi presupposti non può che seguire una paralisi teoretica: dialogare con i propri autori significherebbe esporsi alla medesima delegittimazione storiografica. Allora l'unico io teoretico indipendente non può essere che un io negativo e perfettamente vuoto, che brilla, appunto, per la sua assenza, e l'unico vero discorso filosofico può essere quello storiografico, ossia: un contenuto pubblico e tradizionale sul vuoto palcoscenico di un soggetto pensante che manifesta il suo distacco nel modo della negazione. Ma in tal modo, come abbiamo visto, il pensiero di Löwith si espone al rischio di passare sotto silenzio e di non provare argomentativamente i propri presupposti, riducendoli all'arbitrarietà di un punto di vista. E questa potrebbe anche apparire come una strana conseguenza prescrittiva della caratterizzazione weberiana, come l'ha saputa interpretare Löwith, del destino del nostro tempo.

CAPITOLO QUARTO

ESSERE A CASA NEL MONDO: SECOLARIZZAZIONE E NICHILISMO

1. *La frattura rivoluzionaria nel pensiero del XIX secolo*

La prova più articolata e più ricca della filosofia storiografica di Löwith è forse l'ormai classica opera del 1941, intitolata *Von Hegel zu Nietzsche*, che pure può sembrare, a uno sguardo superficiale, un saggio accademico di storia delle idee. In realtà a Löwith – come al suo Weber – interessa innanzitutto riuscire a comprendere criticamente 'il modo in cui noi oggi siamo così come siamo diventati'¹. Questo interesse, però, non deve essere interpretato, nello stile degli hegeliani di sinistra, come una commistione fra la teoria e la prassi: per Löwith, come abbiamo avuto modo di vedere, essere 'storiografici' – e veramente filosofici – significa sottrarsi alla storicità volgare, come accettazione del proprio destino e come perseguimento del successo e dell'efficacia, e conquistare un punto di vista al di sopra del mero accadere cronologico, in modo da poter giudicare il proprio tempo senza assumerlo a propria misura². Tale punto di vista, che antropologicamente si risolve nell'individualità dello storiografo e nella sua contemplativa libertà negativa, si esplicita teoreticamente in un problema – che è contemporaneamente, ma in sensi diversi, il problema di Löwith in quanto io filosoficamente alienato, e la chiave di lettura che dà coerenza e significato alla storia del pensiero tedesco da Hegel a Nietzsche – il quale può essere espresso sinteticamente con la seguente questione: come possiamo sentirci, o tornare a sentirci, a casa nel mondo?³ La domanda, nonostante la sua semplicità, cela in sé un complesso intrico teoretico, perché,

¹ K. LÖWITH, *M. Weber und K. Marx* cit., p. 334 (22).

² *HN*, p. 4 (12).

³ *HN*, p. 44 (57).

innanzitutto, è una contrapposizione polemica a Heidegger e alla astrattezza e vuotezza del suo ontologico essere-nel-mondo, che cancellava, rendendeli irrilevanti, i molteplici rapporti che gli uomini possono intrattenere col mondo. D'altra parte, già il fatto che il proprio essere nel mondo venga sentito come un problema – a prescindere dalla sua eventuale soluzione o dissoluzione – è sintomo di una frattura fondamentale fra l'uomo e il mondo. E tale frattura può essere accettata come un carattere proprio dell'uomo, oppure essere ricondotta alla contingenza di una tradizione o di un orizzonte storico – per Löwith quello cristiano –, ma non può essere né evitata, con un rifugio in una ontologia indeterminata, né passata sotto silenzio. D'altra parte, il problema dell'essere a casa nel mondo si pone, per gli hegeliani di sinistra, per Nietzsche, e anche per Löwith, in modo da coinvolgere, nella sua pregnanza, il soggetto in quanto teoretico e in quanto pratico: saper ritrovare se stessi nel mondo significa non rimanere soli in un cosmo che risponde con brutale silenzio alla richiesta umana di senso, ma riuscire a vedere in esso i propri valori e il contenuto sostanziale della propria libertà.

I capisaldi della fondamentale questione del rapporto fra uomo e mondo vengono esposti da Löwith per mezzo di un confronto critico fra Goethe e Hegel, i quali, nel suo schema storiografico, sono gli ambigui rappresentanti di un compimento che è nello stesso tempo perfezione e conclusione. Entrambi, infatti, hanno saputo trovarsi – o meglio ritrovarsi – a proprio agio nel mondo grazie ad una armoniosa mediazione fra l'essere-sé e l'essere-altro, che Hegel ha compiuto in virtù di una riduzione dialettica della realtà a spirito e dello spirito a realtà, e Goethe di una quasi pagana divinizzazione della natura⁴. La loro funzione è, tuttavia, ambigua, in quanto già il fatto che essere-sé ed essere-altro non si armonizzino immediatamente fra di loro, ma richiedano di essere rimessi in consonanza, è sintomo dell'incipiente frattura che allontanerà sempre più il soggetto dal mondo. E a questo primo e ancora risolvibile manifestarsi del problema fa da contraltare l'inizio della crisi del mondo borghese-cristiano, che, peraltro, non è esatta-

⁴ HN, pp. 13-45 (21-57).

mente una cancellazione rivoluzionaria di tutto il sussistente, bensì qualcosa di più sottile e insidioso: una divaricazione fra interiorità individuale e tradizione esteriore, che si esprime, ad esempio, nel pubblico perdurare del culto e dei valori cristiani, senza che però nessuno vi creda più sinceramente, ed in generale nel sussistere, duro e contemporaneamente fragile, di strutture di cui il pensiero ha già scorto l'intima problematicità e vuotezza. Insomma, la crisi del mondo borghese-cristiano – i cui sintomi sono sia l'ironica duplicità del romantico, sia la volontà di semplificazione del rivoluzionario – coincide con la trasformazione della società in un mondo della mera apparenza, e quindi dell'alienazione, da cui la verità, intesa in primo luogo come sincerità, sembra essere definitivamente volata via. D'altra parte, invece, a Hegel e Goethe era ancora possibile ritrovare se stessi nel mondo, ossia armonizzare l'essere e l'apparire, perché riuscivano a vedere il mondo sia come ontologicamente perfetto, cioè privo di enigmi e risolvibile in una qualche forma di sapere assoluto, sia come assiologicamente compiuto: il mondo, ora, e quindi in ogni momento, è come deve essere. Ma il vedere e il valutare sono i contrasegni dell'ingresso del soggetto in un mondo che non è più, immediatamente, la sua dimora, ma un luogo inizialmente estraneo e oscuro il cui senso e la cui chiarezza dipende, in ultima analisi, dall'agio o dal disagio del soggetto stesso. Perciò, la conciliazione apre le porte alla lacerazione, dovuta al vedere e al valutare di un soggetto pensante resosi autonomo:

Mentre Goethe e Hegel, respingendo di comune accordo il 'trascendente', avevano ancora saputo fondare un mondo in cui l'uomo poteva trovarsi a suo agio, già i loro prossimi discepoli non si sono più sentiti a casa propria in quel mondo ed a torto hanno visto nell'equilibrio dei loro maestri nient'altro che il prodotto di una semplice armonizzazione. La medietà, in cui visse la natura di Goethe, e la mediazione, in cui si mosse lo spirito di Hegel, si sono nuovamente separate, in Marx e Kierkegaard, nei due estremi dell'interiorità e dell'esteriorità, sino a che alla fine Nietzsche, rifacendosi da capo, volle riprendere gli antichi, partendo dal nulla della modernità, e in questo esperimento scomparve nelle tenebre della follia⁵.

⁵ HN, pp. 44-45 (57).

La follia di Nietzsche, con cui Löwith conclude questa esemplare avventura dello spirito tedesco, non è nient'altro che l'espressione della problematicità dell'autonomia del soggetto in quanto pensante: un'autonomia che non lo libera affatto dalla sua datità in un mondo che lo sovrasta, e che quindi non coincide assolutamente – tranne che nell'*amor fati* nietzscheano, e, appunto, nell'isolamento radicale della pazzia, in cui natura inconsapevole e spirito autocosciente si ottenebrano e si mescolano – con l'autonomia del soggetto in quanto essente. Per questo Löwith, a coloro che si conciliano teoreticamente, e a coloro che si lacerano teoreticamente e praticamente, finirà per opporre la libertà negativa dello scettico, per il quale è superficiale, discutibile, e anche di scarso interesse, non questo o quel mondo umano, ma il mondo umano in genere.

In ogni modo, tornando a Goethe e Hegel, come rappresentanti della mortale perfezione della medietà e della mediazione, dobbiamo ancora ricordare che Löwith insinua fra loro una terza e inquietante *dramatis persona*: la fede cristiana. Essa appariva ad entrambi come la secolarizzata possibilità di sentirsi grandi e liberi in quanto uomini⁶, ma con una sfumatura sottilmente diversa. Goethe, infatti, nel suo posare a pagano, si conciliava col cristianesimo, perché anch'esso parto della natura divina e omnicomprensiva, ma mantenendo nei suoi confronti un atteggiamento 'libero e indolente':⁷ il cristianesimo, insomma, era per lui un compagno di strada da accettare per la ricchezza che aveva da offrire, ma non rappresentava la religione assoluta alla cui sfida si doveva, in un modo o nell'altro, rispondere. Anche per questo – e perché si tratta della irrecuperabile spontaneità di un atteggiamento più che di una costruzione di pensiero – Löwith contrappone la medietà di Goethe alla mediazione di Hegel, il quale, dal canto suo, ha saputo vedere nel cristianesimo un problema, e un problema decisivo, perché su di esso si orientava e si sostanzitava non soltanto la società borghese-cristiana, ma lo stesso statuto del soggetto teoretico e la sua relazione col mondo.

Quanto, del resto, il cristianesimo sia importante per He-

⁶ HN, p. 34 (45).

⁷ HN, p. 39 (51).

gel, è adombrato già nell'interpretazione compiuta da Löwith del simbolo della ragione come 'rosa nella croce del presente'⁸. Questa immagine ha un duplice significato: da una parte rappresenta l'accordo intrinseco di ragione e realtà, e dall'altra l'identità di filosofia e cristianesimo, come compito da realizzare tramite la mediazione del pensiero. Dunque, mentre alla rosa si può associare univocamente la ragione, nella croce risultano ambigualmente congiunti la realtà e il cristianesimo. E tale congiunzione è necessaria perché la croce del presente si conservi nella sua duplice valenza di strumento di tortura e mezzo di redenzione, e non diventi unicamente un odioso e insensato supplizio, come finì per apparire a Nietzsche prima che le opponesse l'immensità della sua volontà del fato. Perciò, dal momento che la conciliazione hegeliana riposa sulla possibilità del venerdi santo speculativo e della conseguente, trionfante consacrazione del reale in quanto razionale, è anche fondamentale, nel suo pensiero, la giustificazione filosofica del cristianesimo come strumento ineliminabile per farci contemporaneamente accettare e giudicare, cioè riconoscere nel suo nucleo razionale, il mondo così com'è. In questa giustificazione è celata, del resto, tutta l'ambiguità caratteristica dei superamenti hegeliani, proprio perché la convinzione che la fede cristiana abbia bisogno di una giustificazione è una intrinseca ammissione della sua debolezza storica e filosofica, e prepara la strada ad una decisa critica, resa possibile, d'altra parte, proprio dalla sua filosoficizzazione⁹.

Un'ulteriore conseguenza della filosoficizzazione del cristianesimo compiuta da Hegel è la storicizzazione della verità. Questa operazione è resa indispensabile dal carattere della fede cristiana, che si fonda su una verità non scoperta, in un punto del tempo, da una ragione naturale sempre uguale a se stessa, bensì frutto di una rivelazione avvenuta nella storia: la verità cristiana, pertanto, è assumibile nel sistema solo a condizione che si attribuisca alla verità in quanto tale, resa sostanza, una essenziale tendenza allo sviluppo, e si veda la storia come progressiva autorivelazione dello spirito. Soltanto in questo modo, infatti, è possibile, ambigualmente, mettere sullo stesso

⁸ HN, pp. 29-30 (40-41).

⁹ HN, pp. 40-41 (52-53).

piano i filosofi, che scoprono la verità, e Cristo e i profeti, che la rivelano, in quanto portavoce e partecipi della medesima sostanza. Su questo sfondo, dunque, Löwith caratterizza l'Assoluto di Hegel come essere che è solo in quanto diviene, e in quanto, divenendo, si conosce, e che unicamente alla fine raggiunge il suo pieno essere e sapere¹⁰. E questa identificazione della verità con l'autocoscienza del suo proprio svolgimento richiede, d'altra parte, che venga immesso nel sistema il concetto teologico di compimento:¹¹ infatti, senza un punto assoluto della storia nel quale ci si renda conto che la storia stessa non è mero accadere, sarebbe impossibile allo spirito cogliersi *esaurientemente* come storico. In altri termini: è possibile vedere la verità come storica solo se, all'interno della storia stessa, esiste un momento in cui si manifesta l'ultima e definitiva verità sulla storia come autorivelazione dello spirito. D'altra parte, in tale carattere del sapere assoluto si cela un'ambiguità inquietante: che esso sia la verità definitiva può significare che tutto ciò che seguirà avverrà nella luce della verità, ma che sia l'ultima verità può anche voler dire che, dopo questa estrema scoperta, non sarà più possibile né filosofia né verità, ma tutto sarà accidentalità e divenire meramente empirico privo di senso¹². E i giovani hegeliani, con la loro pretesa di trasferire la filosofia nella realtà, e dare così un significato assoluto al divenire empirico, interpretarono il compimento hegeliano in questo secondo modo, esponendosi, così, al rischio che questa stessa interpretazione preannunciava: non essere più filosofi che cercano la verità e vogliono stabilirla una volta per sempre, ma intellettuali 'provvisori' che, proprio mentre credono di giudicare il presente e realizzare la filosofia, si fanno in realtà giudicare dalla volgarità dell'esigenza del tempo e dalla sua brutalità, che la rende più forte di ogni sapere¹³.

In ogni modo, a questo punto appare necessario considerare più da vicino il problema attorno a cui ruota l'interpretazione hegeliana di Löwith, e cioè la cosiddetta secolarizzazione, che Hegel vedeva non come una condannabile deca-

¹⁰ HN, pp. 46-47 (61-62).

¹¹ HN, pp. 53-58 (72-75).

¹² HN, pp. 59-63 (76-80).

¹³ HN, pp. 87-94 (108-116).

denza, bensì come la vera applicazione del cristianesimo attraverso la sua realizzazione positiva¹⁴. Löwith, dal canto suo, oppone a Hegel un cristianesimo che non può avere, in quanto *credo quia absurdum* scandaloso per la ragione, nessun rapporto non solo con la filosofia, ma neppure con la teologia, e con tutto ciò che è meramente mondano¹⁵. Dal suo punto di vista un mondo che si autodefinisce cristiano è una contraddizione¹⁶, e lo stesso vale anche per una filosofia cristiana, che in realtà finisce per trovarsi nell'ambigua situazione di chi contemporaneamente giustifica e demolisce ciò che ha intenzione di sostenere. Infatti, cercare di dare un fondamento filosofico alle verità della rivelazione cristiana significa ritenere la parola di Dio incapace di garantirsi da se stessa, e in ultima analisi superflua, perché ciò che in essa è contenuto può essere meglio motivato e fondato dalle sole forze della speculazione umana. Già in base a quanto detto, si può osservare che la concezione del cristianesimo accolta da Löwith – e in virtù della quale egli può cogliere l'implicito ateismo del pensiero hegeliano – è basata innanzitutto su una enfaticizzazione della forma positiva della fede, in quanto fede rivelata. Questa accentuazione, però, adombra la convinzione che il contenuto stesso del cristianesimo sia intrinsecamente anti-umanistico, anti-mondano¹⁷, anti-razionale, e che, pertanto, esso sia accessibile all'uomo esclusivamente attraverso la forma di una rivelazione a cui si può soltanto prestare fede.

In virtù di questa radicale separazione non semplicemente fra ragione e fede, ma fra uomo mondano e uomo cristiano, l'ultimo Löwith si limita addirittura a una critica esclusivamente storiografica delle filosofie post-cristiane, isolandone gli ingredienti la cui origine è rintracciabile in una fede ormai storicamente finita, con l'implicita convinzione che un simile modo di procedere sia sufficiente a svelarne la debolezza¹⁸. Ma,

¹⁴ HN, pp. 50-51 (66-67).

¹⁵ HN, pp. 471-485 (554-570).

¹⁶ K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, pp. 157-158, in SS, II, pp. 9-239 (trad. it. di F. Tedeschi Negri, *Significato e fine della storia*, Milano, Comunità, 1979, p. 168). D'ora in poi si indicherà questo testo con la sigla WH.

¹⁷ V. ad esempio Id., *Der christliche Gentleman*, in SS, III, pp. 163-170.

¹⁸ Id., *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, in SS, Bd. IX, *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis*

in base a tali premesse, appare inspiegabile la diffusione di una fede così anti-umanistica e anti-razionale da rendere debole e spuria, semplicemente in virtù dei propri contenuti, qualsiasi sua giustificazione filosofica, a meno che non si ammetta che essa tragga origine da una rivelazione divina. E Löwith, che rifiuta di decidersi a favore del cristianesimo, non potrebbe so-

zu Nietzsche – G.B. Vico – Paul Valéry, Stuttgart, Metzler, 1986, pp. 3-194 (trad. it. di A.L. Künkler Giavotto, *Dio, uomo e mondo da Cartesio a Nietzsche*, Napoli, Morano, 1966). V. M. RIEDEL, *op. cit.*, pp. 131-132. In effetti, la questione della rilevanza filosofica del problema della secolarizzazione può essere schematizzata, con inevitabile ed estremistica brutalità, nel modo seguente: il cristianesimo è una verità rivelata che non può non essere tale, cioè è assolutamente al di là delle possibilità del sapere umano, oppure è un fenomeno meramente storico, vigente come verità solo fin tanto che ha successo. Nel primo caso l'intrinseca scandalosità dei contenuti cristiani permette di demolire le teologie secolarizzate, perché intimamente deboli di fronte alla ragione naturale, ma rende teoreticamente superfluo il concetto stesso di secolarizzazione in quanto specifico strumento di critica filosofica. Nel secondo caso sono possibili due ulteriori soluzioni: se si interpreta la storia come qualcosa di ontologicamente e assiologicamente determinante, la secolarizzazione va accolta come invero – o successo – storico del cristianesimo, al di là delle sue false pretese di verità sovrastorica e trascendente; se invece non si considerano i fenomeni storici in quanto tali degni di attenzione filosofica, la secolarizzazione decade a tipo ideale storico-sociologico di scarso valore teoretico, perché connesso semplicemente alle vicissitudini di una superstizione. Questo schema è valido solo se si presuppone, per un motivo o per l'altro, l'intrinseca impossibilità di ogni teologia razionale; di conseguenza, il problema del cristianesimo deve venir ridotto alla formulazione di un *aut-aut* rivolto esclusivamente alla decisione.

In ogni modo, a prescindere dalla propria posizione nei confronti della fede, il concetto di secolarizzazione può venir inteso anche in un altro senso, e cioè come emancipazione di una dimensione, appunto, secolare, rispetto alla religione. Ma come può autogiustificarsi una simile dimensione? Se i suoi limiti vengono ritagliati con argomenti di origine religiosa, non si ha una effettiva secolarizzazione; e se si usano argomenti estranei, che non fanno i conti col problema della fede, non si ha una effettiva autogiustificazione di fronte al tribunale della religione. In questa prospettiva, gli unici argomenti che possono sostenere una secolarizzazione sono quelli che danno risposte concorrenti e surrogatorie alle questioni sollevate dalla fede, con la tragica conseguenza che non vi può essere secolarizzazione senza una usurpazione storica, perché un filosofo che secolarizza la fede non ha a che fare in primo luogo col Dio teorizzato o postulato dalla sua eventuale teologia razionale, ma col Dio, storicamente dato, della chiesa e del culto. E qui, nello specifico caso del cristianesimo, si ritorna alla questione più strettamente filosofico-religiosa di cui si parlava sopra.

stenere una simile tesi. Resta aperta solo un'altra strada: che Löwith sia un radicale storicista, aperto a tutte le perversioni che la storia possa mai proporgli. In effetti, questa ipotesi giustificherebbe il fatto che Löwith contrapponga criticamente l'umanità pagana dei greci, pur sapendola attualmente irrecuperabile, alla relativa inumanità dei cristiani. Ma allora Löwith è in contraddizione con se stesso quando pretende di scartare dalla filosofia, ad esempio, il problema del senso della storia e quello del significato della singola esistenza umana, solo perché nati dal secolare confronto fra la filosofia profana e un cristianesimo che è giunto, storicamente, alla fine: dopo aver tanto criticato la fede nella storia come ultima religione, egli stesso si lascia imporre da questa una limitazione di orizzonte e un divieto di fare domande veramente singolare per un filosofo, e anche per uno scettico.

Dunque, la questione fondamentale su cui è necessario affrontare Löwith allo scopo di chiarire il senso e la portata della sua interpretazione critica del pensiero tedesco del XIX secolo, e di tutta la modernità, è la seguente: il cristianesimo, in quanto tale, è o no secolarizzabile? In altri termini: il contenuto del cristianesimo si può fondare esclusivamente sulla rivelazione e sulla fede, oppure, almeno in parte, può mondanizzarsi e reggersi sulle forze della ragione e della cultura meramente umana? Se si accetta una concezione della fede cristiana come quella di Löwith – e non si vuole ragionare in termini storicistici –, si deve concludere che la secolarizzazione, in quanto tale, è un concetto teoreticamente superfluo, perché, per smascherare una teologia secolarizzata, è già sufficiente metterne in luce le debolezze argomentative, dovute alla sua pretesa di dimostrare l'indimostrabile: in questo caso, dire che tali debolezze sono dovute alla presenza di elementi teologici diventa secondario e subordinato alla prioritaria confutazione filosofica. Dal punto di vista storico, però, si continua a trovarsi di fronte al paradosso di una fede religiosa il cui successo mondano – ossia il fatto che le teorie filosofiche siano teologie secolarizzate che presentano le sue dottrine sotto una maschera profana – la fa svanire in quanto fede. E qui, ragionando da metafisici, dobbiamo anche ammettere che non si può accettare la rivelazione cristiana e la sua secolarizzazione senza

considerare la storia come ontologicamente e assiologicamente decisiva, in quanto luogo della manifestazione del giusto e del vero. Ma allora è possibile confutare Hegel sul problema della secolarizzazione soltanto se riusciamo a dimostrare che la storia in senso cristiano è diversa dalla storia profana. E se si conducesse a buon fine questo tentativo, sarebbe possibile evitare il paradosso della secolarizzazione, perché il successo nell'accezione della storia profana verrebbe a distinguersi dal successo in senso cristiano.

In effetti, Löwith tenta una tale operazione nei confronti di Hegel e di tutte le forme di filosofia della storia. Questo procedimento è legittimo a prescindere dalle contraddizioni sollevate, all'interno del suo pensiero, dalla sua concezione del cristianesimo, perché in questo caso la secolarizzazione del cristianesimo in filosofia della storia sarebbe non un accoglimento ma un fraintendimento e una dislocazione di qualcosa che aveva, in origine, un significato del tutto diverso rispetto a quello prodotto dalla sua secolarizzazione. Conformemente a questo progetto, in *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Löwith delinea il problema del significato della *Weltgeschichte* da un punto di vista secolarizzato in base ai seguenti capisaldi: innanzitutto, il compito di una filosofia della storia profana è di individuare non soltanto lo scopo della storia, ma anche il senso dell'agire e del patire degli uomini in essa. Si tratta, cioè, di mostrare che tutto ciò che si compie e si subisce ha significato non tanto dal punto di vista di una valutazione semplicemente morale, ma nell'immanenza della storia stessa. In questa accezione, il problema del significato dell'azione e della sofferenza nei singoli momenti del divenire storico si connette strettamente con quello del *telos* della totalità del processo. La questione è aggravata dal fatto che occorre, in primo luogo, conoscere il senso di una serie non ancora conclusa, e, in secondo luogo, si ha a che fare con un oggetto che, pur essendo prodotto dagli uomini, non è del tutto controllabile dal loro conoscere e agire consapevole¹⁹. L'unica soluzione è una secolarizzazione di concetti di origine teologica, e, in particolare, della provvidenza, che qui diventa identica ad un principio da co-

¹⁹ *WH*, pp. 11-30 (21-40).

gliersi nelle sue proprie manifestazioni entro le vicende umane. Soltanto in base a una qualche forma di provvidenza secolarizzata, infatti, è possibile legare il senso delle vicende umane allo scopo finale della *Weltgeschichte*, proprio perché si viene messi in grado di mostrare che ciò che, a prima vista, è oscuro e incontrollabile per il conoscere e l'agire consapevole degli uomini, è in realtà illuminato dalla sua connessione allo scopo: che la storia, insomma, ha un termine unificante ed è solo in apparenza il regno della casualità e dell'eterogenesi dei fini, e che le azioni e le sofferenze degli uomini nel suo corso hanno un significato non trascendente, ma rintracciabile nell'immanenza del processo. In questo trasferimento di una provvidenza, imperscrutabile nella mente di Dio, all'immanenza perscrutabile del divenire profano, la filosofia della storia ha tentato di raccogliere la sfida del cristianesimo, mostrando che il divenire dell'uomo ha già in se stesso il proprio significato e il proprio valore. Il suo compito, però, supera in difficoltà la più folle delle speranze cristiane, perché si è costretti a ricercare razionalmente il senso di una serie non ancora conclusa, e del tutto incontrollabile nella sua complessità. Non a caso, del resto, un cristiano come Agostino non si poneva certo interrogativi sul significato teologico degli avvenimenti profani, perché la sua fede considerava esclusivamente il valore dei momenti assoluti in cui Dio manifestava nella storia il suo piano di salvezza: la creazione, l'incarnazione, la redenzione e il giudizio finale. E la diabolica incontrollabilità e irrazionalità degli eventi mondani non era che lo sfondo del pellegrinaggio del cristiano nel secolo, da cui egli non si sentiva giudicato, perché il senso della storia non era rinvenibile nella storia stessa, ma solo nella vicenda della salvezza, invisibile ad occhi profani e oggetto esclusivo della fede²⁰. Invece la coscienza secolarizzata della filosofia della storia, proprio per il suo ricorso ad una sorta di provvidenza in quanto necessità dotata di uno scopo che va al di sopra delle intenzioni degli uomini, mostra la sua intima contraddittorietà: infatti, essa pretende di scorgere un senso immanente in qualcosa che essa stessa riconosce tanto incontrollabile, sul piano umano, da essere co-

²⁰ *WH*, pp. 173-187 (185-198).

stretta ad appellarsi ad un concetto che i teologi applicavano all'imperscrutabilità personale di un Dio trascendente, e contemporaneamente si proclama in grado di provare razionalmente tale significato, per di più a serie non ancora conclusa.

Dunque, per quanto riguarda il problema del senso della storia, la secolarizzazione di concetti di origine cristiana è illegittima, anche perché non ci limita ad accogliere sul piano profano delle dottrine teologiche, ma si pretende addirittura di compiere con le forze della ragione ciò che alla stessa fede era inaccessibile, e cioè il controllo conoscitivo del senso e dello scopo della totalità ancora in progresso delle vicende mondane. Tuttavia, nonostante queste critiche, che investono in pieno gli hegeliani di sinistra, resta, come al solito, in parte intatta l'ambiguità di principio di Hegel, il quale, come ultimo metafisico cristiano, si conciliava *teoreticamente* con la croce del presente, ossia col suo nucleo concettuale, e abbandonava realisticamente – ma anche cristianamente – la realtà effettuale alla mera empiria e accidentalità. Inoltre egli non pretendeva che la filosofia superasse il compito di apprendere col pensiero il proprio tempo, per indirizzare da se stessa il processo del mondo, anche perché il suo equivoco cristianesimo filosofico sapeva ancora abbandonarsi alla fede nella provvidenza, e nella fondamentale irrilevanza di ciò che non è provvidenziale, cioè razionale²¹. Con queste ambigue premesse, lo sviluppo del pensiero dopo Hegel può essere interpretato tanto come una mancanza di *theoria* – se almeno assumiamo che il teoreta sia mosso alla contemplazione sempre soltanto dalla bontà degli oggetti che contempla, e non anche, ad esempio, dalla loro durezza e problematicità – quanto come una mancanza di fede:

Quando si sia compreso nella sua coerenza sistematica e storica lo svolgimento spirituale che intercorre tra Hegel e Nietzsche, diventa evidente che l'analisi economica di Marx e la psicologia sperimentatrice di Kierkegaard sono congiunte tanto concettualmente che storicamente e rappresentano una antitesi di fronte a Hegel. Esse intendono 'ciò che è' come un mondo determinato da merce e denaro o come un'esistenza impregnata di ironia e dell'avvicinarsi della noia. Il 'regno dello Spirito' della fi-

²¹ WH, pp. 61-69 (73-80).

losofia di Hegel diventa uno *spettro* nel mondo del *lavoro* e della *disperazione*. Una 'ideologia tedesca' rovescia in Marx l'Idea in sé e per sé di Hegel; e una 'malattia mortale' sconvolge l'"autogodimento" dello Spirito assoluto.(...) In luogo dello spirito attivo di Hegel interviene in Marx una *teoria della prassi sociale* e in Kierkegaard una *riflessione dell'agire intimo*; in tal modo, entrambi si sottraggono con la conoscenza e la volontà alla *theoria* come attività suprema dell'uomo. Per quanto lontani siano l'uno dall'altro, sono però strettamente congiunti nell'attacco comune alla realtà esistente e nel distacco da Hegel. Ciò che li distingue conferma anche la loro affinità, poiché entrambi rimangono saldamente attaccati a quella scissione totale del terreno e del divino, da cui era già partito sulla soglia del secolo XIX lo stesso giovane Hegel per la ricostituzione dell'Assoluto come suprema unificazione dei due opposti²².

L'ambiguità di Hegel peraltro è resa palese dal fatto che la sua dissoluzione della forma positiva del cristianesimo lo conduce a rintracciare la divinità del reale non nella trascendenza, ma proprio in ciò che è, o, meglio, nel suo nucleo concettuale, il quale, d'altra parte, non ha il carattere caduco e transeunte di ciò che è meramente temporale, ma è un *nunc stans*, un eterno presente gravido di passato e di avvenire, che si distingue dall'attimo empirico proprio in virtù della potenza del pensiero della totalità²³. Tuttavia, dal momento che tale nucleo concettuale non semplicemente temporale ed empirico è pur sempre rintracciabile esclusivamente nell'immanenza del divenire storico, la conciliazione di Hegel rende anche possibile una scissione ispirata a motivi non propriamente filosofici, ma politici, economici e religiosi, in base ai quali si giudichi che l'effettualità non è ancora razionale, e quindi neppure reale nel significato enfatico – di identità di essenza ed esistenza – attribuito da Hegel a questo termine²⁴. Ma proprio questa possibilità, dovuta in ultima analisi al fatto che la consacrazione hegeliana della parte razionale del reale cela in sé una implicita apologia di ciò che, mondanamente e storicamente, ha successo²⁵, mette

²² HN, p. 208 (247-248).

²³ HN, pp. 263-265 (315-317).

²⁴ HN, pp. 149-150 (180-181).

²⁵ HN, pp. 269-276 (321-330).

in luce l'equivocità del cristianesimo di Hegel: esso infatti pretende di mostrare la razionalità, e dunque la divinità, di ciò che dal punto di vista della fede era meramente secolare e consegnato all'irrazionalità etica del divenire profano, il quale, del resto, era pur sempre stoltezza e vanità dinanzi a Dio. D'altra parte, il fatto che lo spirito sia divenuto spettrale per la perdita della fede e della *theoria*, e che sia tramontata anche l'ultima religione – ossia la fede in un senso immanente della storia –, non ha eliminato il problema dell'esistenza umana in un mondo estraneo e incontrollabile, ma l'ha reso sempre più grave e angosciante. In questo senso, la verità del processo di dissoluzione della filosofia del XIX secolo è contenuta nella morte di Dio e nel nichilismo, così come stati annunciati dal pensiero di Nietzsche.

2. Nietzsche e il problema del nichilismo

Nietzsche è la figura emblematica che conclude la parabola, cominciata col classico compimento hegeliano, della crisi della filosofia tedesca, e che rende manifesto il significato filosofico-critico dell'itinerario storiografico delineato da Löwith. Nietzsche, infatti, sul piano strettamente storico, è molto più vicino a Wagner e Schopenhauer che non a Hegel, cui lo accosta Löwith. Ma il senso del confronto è, in linea di principio, critico: Hegel, da una parte, rappresenta colui che ha portato all'estremo una visione del mondo di origine cristiana²⁶, sia pure secolarizzata nel venerdì santo speculativo; Nietzsche, dall'altra, è stato colui che ha negato questa stessa visione nel modo più totale e compiuto, esasperando la tensione fra un uomo privato dei suoi tradizionali fondamenti teologico-metafisici e un mondo ormai senza senso umano. Nessuno dei due, inoltre, ha voluto essere un pensatore provvisorio, che si esaurisce nel momento storico, ma entrambi sono stati animati da quel *pathos* filosofico che conduce a porsi il problema dell'esistenza umana non semplicemente in rapporto alla contingenza dell'attualità, ma in relazione alla totalità dell'essere²⁷.

²⁶ A. CARACCILO, *K.Löwith cit.*, pp. 99-100.

²⁷ *HN*, p. 242 (290).

La distanza che intercorre fra Hegel e Nietzsche è colmata, del resto, dai giovani-hegeliani, che, dissolvendo il sistema di Hegel, gli hanno dato efficacia storica²⁸. Ma considerare i giovani-hegeliani ponendoli tra Hegel e Nietzsche significa guardarli sotto una duplice prospettiva critica: essi, infatti, se paragonati a Nietzsche, conservano residui di cristianesimo tali da farli ancora aderire alla visione cristiana dell'uomo come spirito essenzialmente superiore al mondo; se messi a confronto con Hegel, invece, non sono sufficientemente metafisici per accettare la realtà senza farsi coinvolgere dalla contingenza della storia: così, mentre in Hegel la filosofia giustificava, comprendendola, la storia, i giovani-hegeliani corrono invece il rischio di far dipendere dalla storia la giustificazione della filosofia.

La connessione fra Hegel e Nietzsche ha un ulteriore significato: essa riporta il problema della storia nell'alveo della fondamentale questione filosofica dell'essere. La filosofia della storia, cioè, viene articolata non solo al suo interno, come ricerca del senso razionale degli eventi, apparentemente casuali, del divenire umano, ma anche al suo esterno, come indagine sulla connessione fra questo e la totalità dell'essere. Si tratta, insomma, non soltanto di individuare il significato della storia per noi, ma soprattutto di stabilire l'importanza della storia e dell'essere storico per eccellenza, l'uomo, nel contesto del cosmo. La filosofia della storia, per avere un carattere compiuto e uscire dalla provvisorietà, deve superare se stessa e risolvere il problema antropologico in modo storico, riferendo l'uomo al complesso dell'essere²⁹.

Secondo la *Weltanschauung* cristiana ancora propria di Hegel, la storia universale fornisce anche il senso della totalità del cosmo, proprio perché si identifica con lo sviluppo dello spirito, di cui anche l'uomo è partecipe, nella sua espressione più piena. Ma se non si crede più al cristianesimo, è ancora giustificata la superiorità essenziale dell'uomo sulla natura? È ancora giustificata la centralità della storia umana nel complesso dell'universo? E come si può spiegare la relazione problematica

²⁸ *HN*, p. 308-309 (366-367).

²⁹ *WH*, pp. 228-229 (244).

fra l'uomo e la natura, una volta eliminata l'ipotesi di un Dio creatore?³⁰

Tutti questi problemi, che Löwith ritrova in Nietzsche, rappresentano anche la misura critica, oltre che della putrefazione dello spirito seguita al compimento hegeliano, anche dell'incerto orizzonte della civiltà moderna. La morte di Dio, infatti, se non può più essere un transitorio venerdi santo speculativo, attraverso la cui sofferenza è possibile riconsacrare la realtà, pone una questione che è soltanto parzialmente filosofica: quella di riformulare la relazione tra uomo e mondo, ma rimettendo in discussione l'ormai infondato mondo borghese-cristiano, che sopravvive come l'imbiancato sepolcro di se stesso.

Nietzsche, come ultimo amante della sapienza, si pose il problema della totalità e del suo rapporto con l'uomo, cercando di rimanere al di sopra del tempo, nel senso che non accettò che la filosofia fosse giudicata dalla meschinità della storia umana, ma tentò, al contrario, di farsi giudice della storia e 'medico della cultura'³¹. Proprio in virtù di questa voluta inattualità, la critica al suo tempo fu tanto più penetrante, in quanto volle presentarsi come una critica filosofica e non come immanente critica al presente in base alla previsione del futuro. Essa, cioè, non è pensata come un semplice correttivo del proprio tempo, ma vuole ispirarsi ad una saggezza 'senza tempo', perché si occupa di quella totalità che i giovani-hegeliani, filosofi dell'esistenza, non avevano considerato nella sua completezza.

Proprio per questo, Löwith raccoglie le sparse osservazioni di Nietzsche sul problema della società borghese, del lavoro, della cultura, non tanto perché ne condivida le conclusioni, quanto allo scopo di mettere in luce l'intima contraddittorietà di una modernità ormai priva di orizzonti: la società conserva la struttura cristallizzata degli antichi valori e costumi, ma senza l'antico fondamento religioso, con un implicito nichili-

³⁰ K. LÖWITH, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, in *SS*, Bd. VI, Nietzsche, Stuttgart, Metzler, 1987, pp. 138-139 (trad. it. di S. Venuti, *Nietzsche e l'eterno ritorno*, Roma-Bari, Laterza, 1982, pp. 193-194). D'ora in poi: *NPW*.

³¹ *NPW*, p. 104 (4).

smo che rifiuta di affrontare se stesso. Il lavoro si giustificava, dal punto di vista cristiano, o come castigo biblico, o come missione-vocazione;³² e la democrazia si fondava sull'ideale cristiano di libertà e uguaglianza della persona³³.

Ma una volta abbandonati questi presupposti religiosi, resta soltanto una struttura sclerotizzata di obblighi e di rapporti sociali ed un livellamento politico privo di limiti e di significato. In fondo, il mondo criticato da Nietzsche è la 'gabbia d'acciaio' che anche Weber doveva affrontare: un mondo divenuto cieco e senza scopo, che si muove su se stesso e ignora volutamente i propri fondamenti e il proprio senso³⁴. Ed è su questa misura critica che si frantumano i tentativi di superamento degli epigoni di Hegel.

La radicalità con cui Nietzsche demistifica il mondo borghese-cristiano è dovuta ad una critica del cristianesimo che coincide con la constatazione della sua fine storica³⁵. Ma anche Hegel, nel suo pensiero, aveva fatto riferimento alla verità totale dell'assenza di Dio per la sua conciliazione metafisica e per il suo salvataggio filosofico del cristianesimo. Nietzsche, invece, proprio a partire da questa medesima situazione, preferisce intraprendere un immenso tentativo di rifidanzamento col mondo attraverso il recupero della filosofia greca³⁶.

Naturalmente, ciò che divide Hegel da Nietzsche è la valutazione della verità del cristianesimo: ridurlo, come Nietzsche e l'ultimo, esplicito Löwith, a una fede storica che tramonta appena non viene più storicamente creduta, è in effetti un prendere posizione a favore della totale falsità della rivelazione cristiana. Questa confutazione di fatto, inoltre, ha tanto più valore in quanto il cristianesimo si è reso, in contraddizione con se stesso – almeno dal punto di vista di Löwith –, civiltà e morale³⁷. Proprio la decadenza del cristianesimo, d'altra parte, rende infondato e nichilistico il mondo borghese-cristiano, ed è prova del fallimento del grande tentativo hegeliano di concili-

³² *HN*, pp. 364-365 (429-430).

³³ *HN*, pp. 328-331 (389-392).

³⁴ K. LÖWITH, *M. Weber und K. Marx* cit., pp. 324-346 (11-65).

³⁵ *NPW*, p. 146 (38).

³⁶ *NPW*, pp. 147-148 (39).

³⁷ *HN*, p. 461 (542).

liare la fede cristiana con la mondanità. Nietzsche, con Kierkegaard e Feuerbach, è infatti convinto che Hegel abbia voluto fondare la divinità dell'esistenza distorto a tale scopo il cristianesimo e sfruttando la storia come argomento a favore di quest'ultimo³⁸. Il giudizio di Nietzsche su Hegel, peraltro, riflette l'ambiguità costitutiva del sistema hegeliano: da una parte, viene stigmatizzata la sua insidiosa teologia;³⁹ dall'altra, si apprezza il suo tentativo di includere fra i valori anche gli aspetti negativi dell'esistenza⁴⁰. In fondo, Hegel e Nietzsche sono accomunati dall'intento di voler far sentire l'uomo a casa nel mondo, sebbene il primo sfrutti ambigualmente il cristianesimo per spiritualizzare il mondo, e il secondo voglia mondannizzare l'uomo sulla base della morte di Dio. Ma proprio perché Nietzsche sente ormai come illegittimo il connubio tra filosofia e cristianesimo, gli è impossibile riconsacrare il mondo in virtù di una secolarizzazione della fede, ed egli si trova a dover affrontare il problema della ridefinizione dell'uomo e del suo rapporto col mondo⁴¹.

Le questioni con cui una radicale ateizzazione del mondo deve fare i conti sono però sempre determinate dall'orizzonte cristiano, in quanto il cristianesimo è una fede storica in un senso molto peculiare: la figura di Cristo, infatti, cela in se stessa non semplicemente la possibilità della morte di Dio – idea, questa, che era accessibile anche ad un Plutarco – quanto la possibilità che Dio muoia perché, come dice il folle di Nietzsche, siamo stati noi ad ucciderlo. Un Dio che si incarna e si rivela nella storia, in effetti, si espone alla casualità della storia stessa, ossia al rischio di essere ucciso, o frainteso, o strumentalizzato, senza che i suoi uccisori abbiano modo di sapere ciò che stanno facendo, perché la sua verità entra nel divenire alla stessa stregua di quelle umane: Cristo, nel colloquio con Pilato narrato nel vangelo di Giovanni, identifica la verità con la sua persona, come farebbe un Dio, ma tace, come tacerebbe un uomo, quando gli viene chiesto che cosa sia la verità. E non aver detto questa circolare verità sulla verità fa sì che la parola

³⁸ HN, pp. 463-464 (544-545).

³⁹ HN, p. 225 (269).

⁴⁰ HN, pp. 229-230 (274-275).

⁴¹ HN, pp. 244-252 (293-298).

di Dio – ed anche Cristo – sia storicamente esposta quanto lo sono le parole degli uomini, e gli uomini stessi. Il vero mistero della fede cristiana non è la crocifissione, ma la resurrezione: quindi anche il fatto che la parola di Dio continui ad essere ascoltata e capita nonostante che sia imprigionata nel cieco carcere della storia⁴², in cui non c'è altezza di virtù e d'ingegno che abbia un valore duraturo. Su questo sfondo, diventa chiaro che la *skepsis* critica di Löwith, nonostante la sua ambigua neutralità, si è decisa specificamente contro il cristianesimo, sia pure a prezzo di un radicale storicismo contraddittorio con le sue stesse intenzioni scettiche e con la sua volontà di tener aperti i problemi senza escludere *a priori* nessuna questione.

In ogni modo, la fine del cristianesimo è per Löwith un fenomeno epocale, che non riguarda semplicemente la storia della religione, ma demolisce, se noi ne consideriamo coerentemente le conseguenze, tutto un complesso di concetti fondamentali, che definivano l'uomo e il suo rapporto con la natura e la storia. Il cristiano infatti, che si faceva giudicare in primo luogo dal Dio che l'aveva creato a sua immagine, era un uomo divenuto interiore, a cui corrispondeva un mondo meramente esteriore, privo in se stesso di ogni *logos* e di un significato assiologico. Da questo punto di vista, il soggettivismo moderno da Descartes in poi è un immenso tentativo di riconquistare un mondo perduto da parte di un'interiorità non più in grado di essere, per così dire, fuori di sé. Ma la verità del cosiddetto retromondo metafisico che connetteva interiorità ed esteriorità riposa, per Nietzsche e per Löwith, esclusivamente sulla fede nel Dio cristiano, che garantiva la certezza della conoscenza del mondo da parte di un uomo creato a sua immagine⁴³. Con questi presupposti, la morte di Dio non può che condurre ad una frattura irriducibile fra l'uomo con la sua ragione e la sua richiesta di senso e l'essere che segue il suo corso senza curarsi né di avere un valore, né di essere strutturato in modo da ren-

⁴² Per quanto riguarda la storicità del kerygma v. ad esempio W. PANNENBERG, *Heilsgeschehen und Geschichte*, in 'Kerygma und Dogma', 5/3, 1959, pp. 218-237 (trad. it. di D. Pezzetta, *Avvenimento di salvezza e storia*, in W. PANNENBERG, *Questioni fondamentali di teologia sistematica*, Brescia, Queriniana, 1975, pp. 30-93).

⁴³ K. LÖWITH, *Gott, Mensch und Welt* cit., pp. 125-126 (108-109).

dersi accessibile alla conoscenza umana⁴⁴. L'uomo post-cristiano, così, finisce per trovarsi in una condizione di radicale estraneità al mondo, perché non esiste più un Dio creatore dal nulla che gli garantisca una posizione assiologicamente e ontologicamente privilegiata. E questo caratteristico nichilismo non segue, secondo Löwith, al tramonto del cristianesimo a causa di una semplice accidentalità storica: la fede cristiana, infatti, ha privato l'essere sensibile della sua divinità e ha reso possibile che se ne mettesse in questione il valore.

Il nichilismo con la sua divisa 'Nulla è vero. Tutto è permesso' ha, in Löwith come in Nietzsche, una implicita determinazione e delimitazione storica e antropologica, che è strettamente connessa al suo carattere di estremo prodotto del venir meno di una fede meramente storica, com'è quella cristiana: è una malattia di quella volontà su cui si sosteneva anche la fede cristiana, dovuta allo svanire della convinzione teoretica che la propria assiologia sia ontologicamente garantita: non si crede più in Dio come garante di un mondo domestico e organizzato a misura d'uomo, né in un qualche retromondo metafisico il quale assicuri che la vera realtà, a differenza dell'apparenza, è razionale e buona. Ma questo problema non è affatto una scoperta di Nietzsche: era già stato definito, con diversi accenti, da Hume e da Kant. E invece una originalità nietzscheana la sua soluzione: se tutto è senza valore, ma a condizione che lo commisuriamo ai valori *finora* invalsi, occorre allora mettere in questione il valore di questi valori, in modo da superare il residuo di estraneità che ci separa dal mondo⁴⁵. In un motto: mentre Kant, sulle tracce di Hume, rinunciava al mondo – alla garanzia ontologica – per non abbandonare i propri valori, Nietzsche, al contrario, preferisce mettere in questione i propri valori, piuttosto che rinunciare al mondo, la cui muta brutalità gli appare ontologicamente e assiologicamente più forte.

In questo progetto di radicale immanentizzazione Nietzsche si distingue per la coerenza estremistica, che smaschera le ambiguità di quanti lo precedono nello schema storico-critico di Löwith: il loro cristianesimo secolarizzato, infatti, propo-

⁴⁴ WH, pp. 229-230 (244-245).

⁴⁵ NPW, pp. 144-168 (36-55).

neva una visione dell'uomo tutta risolta nella mondanità, ma pretendeva, nello stesso tempo, di conservarne il primato ontologico nei confronti della natura, e di mantenere una visione provvidenziale della storia. Hegel, in quanto metafisico cristiano, poteva ancora permettersi, ad esempio, di far convivere la terrena indigenza del soggetto dei bisogni, proprio della società civile, con la fondamentale determinazione dell'uomo come spiritualità, perché connetteva il cielo del concetto con la concretezza della sua rappresentazione particolare sulla terra. Ma Nietzsche, appunto perché rifiuta sia il cristianesimo sia la metafisica, rigetta anche il concetto dell'uomo di origine cristiana, nell'intento di superare una qualificazione ormai divenuta problematica⁴⁶. Si parla di superamento, in quanto si tratta di passare da un uomo eteronomo, che trae non soltanto i propri obblighi morali ma anche la propria essenza da un Dio creatore, a un uomo radicalmente autonomo, che si fonda sull'adesione al proprio essere in armonia con la natura: l'uomo, insomma, per essere ciò che è, deve superare se stesso, in quanto determinato effettivamente secondo un ideale di umanità che lo rendeva estraneo al mondo. Il verbo di Nietzsche, così, diventa una predicazione contraddittoria e paradossale: per rifidanzarsi col mondo diventando ciò che si è, occorre non essere più ciò che finora si è stati; ma anche ciò che è passato, e che non siamo più, fa parte del mondo e dell'essere, e quindi andrebbe voluto e accettato così com'è. L'unica via per risolvere questa contraddizione che inficia la libertà della volontà di mondanità propria del superuomo, è un altro paradosso: invitare la volontà stessa a farsi suprema potenza del fato, in modo da accollarsi la responsabilità anche di ciò che non dipende, o non dipende più, da lei, e amarlo in quanto parte dell'essere⁴⁷.

In tal modo, nota Löwith, il nichilismo di Nietzsche scava uno spaventoso abisso tra l'uomo e il mondo, in quanto rende il cosmo vittima di una immensa impossibilità di parlare, di una assoluta mancanza di *logos* e di razionalità, che è sintomo di una profonda diversità tra la situazione moderna e quella,

⁴⁶ HN, pp. 404-406 (475-477).

⁴⁷ K. LÖWITH, *Nietzsche nach sechzig Jahre*, in SS, VI, pp. 460-462 (trad. it. in *Critica dell'esistenza storica* cit., pp. 182-185).

pur vagheggiata, degli antichi⁴⁸. È per questo motivo, fra l'altro, che il verbo paradossale di Nietzsche si rivolge non alla ragione, ma alla volontà. Infatti, mentre l'uomo antico si sentiva a casa sua nel mondo non per una decisione eroica della volontà, bensì perché il cosmo gli appariva immediatamente dotato di un *logos*, di una voce, di una ragione di cui anch'egli, come essere naturale, era informato, Nietzsche, dal canto suo, è talmente distaccato dal mondo che può riconquistarlo solo a prezzo di un enorme atto creativo della volontà, la quale si fa carico di tutto l'essere, superando le conclusioni nichilistiche della conoscenza⁴⁹.

È sintomatica, a questo proposito, l'oscillante caratterizzazione nietzscheana della volontà di verità, vista ora come volontà di potenza, ora come disinteressato *pathos* conoscitivo, che non si cura delle proprie conseguenze svantaggiose⁵⁰. E appunto questa scissione fra l'uomo e il mondo, fra l'uomo in quanto conosce e l'uomo in quanto è, testimonia della modernità post-cristiana di Nietzsche. Non a caso, del resto, Löwith riesce a contrapporre alla tragicità dei problemi in cui si dibatteva Nietzsche soltanto una diversa *Weltanschauung*: quella del pagano Goethe, che rifuggiva da simili questioni appunto perché non sentiva il cristianesimo, e le nuove domande dell'uomo post-cristiano, come un problema⁵¹.

D'altro canto, Nietzsche rappresenta, assieme a Hegel, il pilastro della costruzione storico-critica di Löwith proprio perché, come Hegel, non si interessa soltanto del tempo, ma soprattutto dell'eternità. Per eternità egli intende, però, non l'eternità sovratemporale del Dio cristiano, ma quella del mondo fisico, che è sempre⁵². Il problema dell'eternità, peraltro, è tanto presente in Nietzsche che non gli è possibile ricongiungere l'uomo al mondo e superare il nichilismo, rendendo il mondo accetto all'uomo, senza affrontare una tale, fondamentale questione. E proprio questa impostazione lo differenzia dai filosofi provvisori della sinistra hegeliana, in quanto ag-

⁴⁸ NPW, p. 224 (99).

⁴⁹ WH, pp. 238-239 (252-255).

⁵⁰ HN, pp. 245-246 (293).

⁵¹ HN, pp. 408-409 (479-481).

⁵² K. LÖWITH, *Gott, Mensch und Welt* cit., pp. 125-126 (108-109).

giunge alla loro ribellione la radicalità e l'estremismo di una posizione non soltanto storica, ma anche metafisica.

In questa prospettiva, l'intuizione-ispirazione dell'eterno ritorno oltrepassa non soltanto il nichilismo, ma anche l'accidentalità dell'esistenza umana nell'universo. Il superuomo, infatti, accettando il destino cosmico, supera se stesso e il tempo in virtù dell'identificazione della propria volontà con ciò che deve sempre essere. L'eterno ritorno, inoltre, in quanto autosuperamento del nichilismo, rappresenta un ulteriore passo nella tradizione di quella logica tedesca, stigmatizzata dallo stesso Nietzsche, che si basa sulla contraddizione e sul *credo quia absurdum*⁵³. Nel nichilismo, infatti, si giunge a constatare la mancanza di senso umano della realtà, e nell'eterno ritorno si deve compiere lo sforzo sovra-umano di accettare e volere come propria questa stessa mancanza di senso⁵⁴. Non a caso Nietzsche ritorna alla concezione antica della temporalità come ripetersi ciclico e non progressivo delle medesime forme: il circolo, a differenza di una sequenza di fasi fra loro differenti, che implica l'impegno creativo di un essere cosciente, è l'espressione plastica della mancanza di scopo⁵⁵. Il cristiano Hegel aveva visto nel tempo uno sviluppo progressivo e un compimento finale; l'anticristiano Nietzsche, invece, non vede nel mondo una meta diversa dal suo cieco e incosciente ripetersi, in un gioco cosmico fine a se stesso. Hegel, cioè, giudicava il mondo in base a propositi e significati spirituali, di cui anche l'uomo era partecipe; Nietzsche, al contrario, coerentemente anticristiano, vuole che l'uomo si incorpori nel giudizio e nella volontà senza voce e senza senso del mondo. La volontà umana, che si confronta liberamente col futuro e si ribella contro il passato, in quanto non è stato voluto da essa, deve pertanto autosuperarsi, imparando a eternarsi nella volontà del circolo.

L'intuizione dell'eterno ritorno, che oltrepassa le troppo umane prospettive assiologiche dell'uomo, è un'idea dell'antichità, recuperata da Nietzsche allo scopo di superare il nichilismo, per quanto egli stesso sia infinitamente lontano della vi-

⁵³ HN, pp. 228-229 (274).

⁵⁴ NPW, pp. 257-253 (126-140).

⁵⁵ K. LÖWITH, *Gott, Mensch und Welt* cit., p. 133 (118).

sione del mondo degli antichi⁵⁶. In primo luogo, egli deve fare i conti col fantasma del cristianesimo e con le sue domande sul significato dell'esistenza dell'uomo come singolo. In secondo luogo, deve confrontarsi con un mondo che la scienza ha privato di quel *logos* metafisico grazie al quale l'uomo antico poteva ritrovare se stesso nel cosmo. A causa di questa scissione, insuperabile per la modernità, il pensiero di Nietzsche appare a Löwith irrimediabilmente diviso in se stesso:⁵⁷ da una parte, infatti, l'eterno ritorno ha il carattere di un imperativo etico, un 'come se' volto a rendere responsabile l'uomo di fronte a se stesso; dall'altra, esso è semplicemente la constatazione di una regola di svolgimento del cosmo fisico, del tutto indipendente dalla volontà dell'uomo.

L'aspetto antropologico dell'eterno ritorno si basa sulla constatazione della crisi delle determinazioni assiologiche umane, dovute alla cancellazione di ogni retromondo metafisico, e alla perdita di un complesso di principi di riferimento assiologici, ma ontologicamente fondati, per l'azione. Una tale situazione potrebbe privare l'uomo della volontà di agire in modo creativo e responsabile: pertanto, occorre mondanizzare la responsabilità, dandole una garanzia ontologica non più metafisica, bensì fisica. A questo scopo si introduce il postulato dell'eternità, nel senso fisico di eterna ripetizione. Questa idea, che potrebbe anche essere una finzione educativa, rende possibile superare l'inattività nichilistica a favore di una nuova e coraggiosa responsabilità di fronte a se stessi. Sul piano etico, pertanto, l'annuncio dell'eterno ritorno è finalizzato al futuro, alla libera decisione che si assume il peso della propria scelta di fronte all'eternità e non considera la necessità naturale, che del resto è contraddittoria rispetto all'essenziale libertà dell'etica⁵⁸. Tuttavia, l'eterno ritorno nel suo significato etico – che implica, appunto, la libertà e la responsabilità della scelta – svanisce nel momento in cui esso appare nel suo significato cosmologico, come svolgimento ineluttabile, fondato, da parte di Nietzsche, su una serie di argomentazioni fisiche⁵⁹. Se si consi-

⁵⁶ *WH*, pp. 238-239 (252-255).

⁵⁷ *NPW*, pp. 205-206 (84-85).

⁵⁸ *NPW*, pp. 206-212 (85-90).

⁵⁹ *NPW*, pp. 212-221 (90-97).

dera, cioè, la decisione da prendere dal punto di vista del futuro, il suo significato etico appare connesso alla responsabilità di compiere una scelta destinata all'eternità; ma se questa stessa decisione è vista dalla prospettiva del passato, essa si riduce alla semplice ripetizione obbligata, quindi né libera né responsabile, di qualcosa che è già avvenuto infinite volte. E questa unità problematica del significato antropologico e del significato cosmologico della dottrina dell'eterno ritorno è dovuta al fatto che Nietzsche estende l'eterna circolarità del mondo naturale dell'antichità alla linearità del divenire umano, nel tentativo di ricongiungere, da una parte, l'umanità al cosmo, e, dall'altra, di dotare il cosmo, sia pure in modo assurdo e paradossale per l'uomo che non sappia superare se stesso, di un senso che lo giudichi e lo coinvolga⁶⁰. Per chi accetta e ama la dottrina dell'eterno ritorno, infatti, ogni attimo ha la sovrastorica innocenza del *nunc aeternum*, dimentico di tutto perché completamente esteriorizzato, che si sa perfetto e dotato di un valore non transeunte, e dall'altra si carica del peso immenso del ricordo di innumerevoli ripetizioni, tanto nel passato quanto nel futuro. Ma il paradosso dei paradossi sta proprio nell'identità di chi ricorda: se, infatti, l'identico a cui si ritorna in eterno fosse tale solo per una considerazione esteriore – e non si trattasse del medesimo *ego* –, l'imperativo di raffigurarsi ogni propria azione come se fosse destinata a ripetersi in eterno diventerebbe un vero e proprio imperativo morale, perché richiederebbe che un uomo la cui identità interiore non si ripeterà mai più si accoli volontariamente la responsabilità di un cosmo che continuerà a ripetersi dopo di lui, ma senza di lui come soggetto dotato della continuità di un'unica identità; e se invece nell'identico che si ripete fosse compresa anche l'identità – e quindi continuità – del medesimo *ego*, l'eterno ritorno, per qualcuno che ricorda gli infiniti cicli già vissuti, avrebbe l'effetto fatalistico e paralizzante di una 'malattia storica' portata alla sue estreme conseguenze⁶¹.

L'incancellabile modernità di Nietzsche è, del resto, comprovata proprio da questa scissione, che resiste a tutti i tentativi di superamento, fra una considerazione assiologica che fa

⁶⁰ *NPW*, p. 236 (125).

⁶¹ *NPW*, pp. 296-319 (160-178).

capo alla fragilità ontologica di un soggetto umano inteso pur sempre come volontà e libertà, e la considerazione ontologica, che contempla scientificamente un regno fisico di necessità ineluttabile, ma in se stessa priva di una forza imperativa che vada oltre la cieca violenza del *factum brutum*⁶². La contraddittorietà dell'eterno ritorno dipende, infatti, dal tentativo nietzscheano di mettere l'uomo sullo stesso piano dell'essere cosmico, ma salvandone – imponendole un immenso ed estremistico tentativo di autosuperamento – quella stessa libertà che la filosofia cristiana fondava sul privilegio ontologico per il quale l'uomo era l'unica creatura a immagine e somiglianza di Dio. Ma proprio questa è, secondo Löwith, la problematica in cui si dibatte l'uomo moderno, intrappolato tra il proprio arbitrio weberianamente demoniaco, perché ormai privo di ogni oggettività assiologica, e la propria scienza avalutativa che gli pone dinanzi un mondo privo di senso.

Löwith, dal canto suo, si ritrae dalla radicale paradossalità delle immense soluzioni di Nietzsche, ma ne accetta i problemi: tutto il suo pensiero maturo orbita attorno ai temi della morte di Dio, del rapporto dell'uomo col mondo, della 'differenza fisiologica' fra l'uomo e la natura, nonché fra il conoscere e l'essere, della riabilitazione della filosofia come 'saggezza di questo mondo'. Si tratterà, allora, di vagliare se e in quale misura l'ultimo Löwith sia riuscito a realizzare il proprio programma, oppure se anch'egli sia rimasto impigliato, nonostante la sua moderazione, in difficoltà analoghe a quelle da lui rinvenute in Nietzsche.

⁶² C. CESA, *Introduzione* a K. LÖWITH, *La Sinistra hegeliana* cit., pp. XIX-XX.

CAPITOLO QUINTO

NATURA, FILOSOFIA E POLITICA: IL PIANETA DELLO SCETTICO

1. *Paul Valéry: esercizi di alienazione*

Löwith conclude il suo itinerario filosofico con una monografia su Paul Valéry¹ stilisticamente molto simile al libro su Burckhardt del 1936, che fungeva da preludio alle grandi interpretazioni storiografiche contenute in testi come *Von Hegel zu Nietzsche* e *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*. Infatti, in queste due anomale monografie, l'autore non tratta, come sua abitudine, un problema filosofico nella sua evoluzione e collocazione storica, ma presenta simpateticamente un pensatore isolato e, per così dire, non professionale, facendone quasi un'immagine – o una maschera – di se stesso. Per questo motivo, anche il libro su Valéry è espressione surrogatoria – e talora distaccata – di un pensiero in prima persona che si preferisce non esporre direttamente. Del resto, l'opposizione fra essere e pensiero, che, come vedremo, fa da perno alla meditazione di Valéry, ha radici profonde anche nella filosofia di Löwith, soprattutto in virtù dell'influenza nietzscheana. Si trova già accennata, ad esempio, in un saggio del 1930, intitolato *Grundzüge der Entwicklung der Phänomenologie zur Philosophie und ihr Verhältnis zur protestantischen Theologie*², in cui si mette in questione, fra l'altro, la possibilità e la legittimità della distinzione heideggeriana fra ontico e ontologico. Una tale distinzione, infatti, presuppone che fra le infinite interpretazioni ontiche dell'esistenza ne possa sorgere una strutturale, originaria e fondamentale, in grado di contenere e sostenere tutte le altre. Ma questo presupposto sarebbe accettabile soltanto se si

¹ K. LÖWITH, *Paul Valéry. Grundzüge seines philosophischen Denkens* (1971), ora in *SS*, IX, pp. 231-400 (trad. it. di G. Carchia, Paul Valéry, Milano, Celuc, 1986). D'ora in poi: *PV*.

² Ora in *Id.*, *SS*, III, pp. 33-95.

ammettesse che l'essere è dotato di un significato intrinseco e a noi accessibile senza l'interposizione di una interpretazione che è inevitabilmente ispirata ad una nostra prospettiva ontica. Di conseguenza ogni descrizione è *eo ipso* un'interpretazione, mentre, d'altra parte, nulla garantisce che le nostre interpretazioni siano anche descrizioni, perché l'essere non ha un proprio significato, ma è prima di ogni possibile significato³. Questa tesi contraddice e nello stesso tempo chiarisce le posizioni di Heidegger: se davvero vogliamo prendere sul serio la differenza ontologica, l'ultimo atto che il nostro sapere può compiere prima di ridursi al silenzio è la rinuncia ad indagare sul senso dell'essere attraverso la mediazione del concetto e di ogni troppo umano significato. Tale affermazione ha, sul piano storico-filosofico, una curiosa conseguenza: è possibile delegittimare qualsiasi posizione filosofica semplicemente smascherandola come un'interpretazione costruita nella limitatezza prospettica di un determinato orizzonte storico-culturale. Da questo sistematico sospetto nei confronti di ogni sapere umano segue, paradossalmente, che un filosofo è tanto più esposto alla demistificazione ermeneutica, quanto più si sforza di argomentare le proprie teorie nei confronti delle tradizioni a lui contemporanee, e non le presenta come arbitrarie e dogmatiche decisioni: l'arbitrarietà delle verità umane, in fondo, è prova della loro radicazione in un essere assolutamente al di qua di ogni concetto.

Se una simile conclusione è validamente deducibile alla luce del successivo sviluppo del pensiero di Löwith, dobbiamo affrontare almeno due questioni: in primo luogo ci potremmo chiedere, molto pedestremente, come questa sorta di conoscenza, la cui ultima parola è la constatazione della propria totale inadeguatezza rispetto ad un essere al di qua del dicibile, possa mai entrare in relazione col mondo della tecnica e della politica, e che rilevanza possa avervi; e, in secondo luogo, se per caso questa autosoppressione del sapere non abbia come premessa proprio ciò che, nella conclusione, viene negato. E per dare sostanza al nostro primo interrogativo, prima di affrontare criticamente l'interpretazione di Valéry, è necessario

³ *Ibid.*, pp. 40-58.

ricordare un aspetto importante: la riflessione di Löwith si distingue da molte altre posizioni di derivazione heideggeriana perché accetta la tecnica, sia pure con una ambiguità di stile weberiano⁴. Questa accettazione è, d'altra parte, weberianamente connessa al disincanto del mondo prodotto della razionalizzazione: non c'è più nulla al mondo che sia ancora dotato di una solidità oggettiva, fisica e metafisica, nulla più che abbia un valore intrinseco e che sia fonte di stupore⁵, ma tutto è, almeno in prospettiva, indefinitamente manipolabile, al di là del bene e del male, della bellezza e della verità. Anche Heidegger, del resto, sembra condividere una simile opinione, ad esempio in *Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens*, dove lamenta che la verità sia stata ridotta ad incondizionata impiegaribilità di entità evanescenti, prive della solidità e dello splendore della presenza che meravigliava i filosofi antichi⁶. La tecnica, insomma, ha disgregato la consistenza ontologica e assiologica dell'uomo e delle cose, tanto da rendere problematica anche l'antica naturalezza del pensiero filosofico e del suo porsi di fronte ad oggetti e questioni che sorgevano integre all'orizzonte della mente.

Ora, se è vero che Heidegger e Löwith, nonostante il loro differente stile filosofico, hanno a che fare col medesimo problema, condensabile nella cifra weberiana del disincanto del mondo, è possibile mettere a confronto le loro soluzioni, per chiarirle criticamente. Heidegger, da una parte, cerca una via di fuga dal dominio della tecnica, che dissipa la realtà e la concretezza delle cose in indefinita manipolabilità, retrocedendo alle condizioni ontologiche, a noi date come strutturali e immodificabili, che ci permettono di isolare conoscitivamente le cose in quanto tali;⁷ Löwith invece sembra piegarsi al fatto compiuto, e identifica l'uomo con l'indefinito deserto della li-

⁴ K. LÖWITH, *Max Webers Stellung zur Wissenschaft*, in *SS*, V, pp. 419-447 (trad. it. di A.L. Künkler Giavotto, *Max Weber e il disincanto del mondo in Dio, uomo e mondo da Cartesio a Nietzsche* cit., pp. 161-189).

⁵ V. a questo proposito A. CARACCILO, *K. Löwith* cit., pp. 58-59.

⁶ M. HEIDEGGER, *Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens*, St. Gallen, Erker, 1984, pp. 8-14 (trad. it. di A. Fabris, *Filosofia e cibernetica*, Pisa, ETS, 1988, pp. 33-42).

⁷ *Ibid.*, pp. 14-17 (43-46).

bertà rappresentato da ciò che egli può⁸, all'interno di confini naturali tanto oscuri quanto dilatabili. Ma, anche dal suo punto di vista, l'efficacia della tecnica non può venir assunta a criterio di verità: il suo sapere – come del resto tutto il sapere umano – è potenza, ma non, propriamente, conoscenza. Nella potenza della tecnica si manifesta ancora una volta il segreto di insensatezza e arbitrio che è celato nell'essere, e in qualsiasi nostra costruzione teoretica. Anche in questo senso, dunque, l'essere è qualcosa di radicalmente differente dal sapere, e la cui cieca e opaca datità è postulata come conoscitivamente inattinabile. La tecnica non è nient'altro che la scheletrica verità dell'unico conoscere possibile all'uomo: volontà di potenza, a cui nessun pensiero filosofico può opporsi. Invece la via di fuga heideggeriana si contraddistingue per il tentativo di recuperare una connessione con l'essere, ossia di riscoprire la nostra finitezza a confronto con la solidità del dato, appellandosi alla nozione di *Lichtung*, come garanzia propria dello spazio libero, che affranca per la presenza in quanto tale:⁹ una precondizione, ad un tempo gnoseologica e ontologica, che permette di isolare le cose e constatare *che esse sono*. In altri termini: se vogliamo paragonare l'essere ad un fitto bosco in cui tutto è oscuro e confuso, la *Lichtung* è una radura, in cui il diradersi della vegetazione fa penetrare la luce in virtù della quale è possibile distinguere le cose. E questo diradersi, rispetto al soggetto conoscente, è contemporaneamente proprio ed estraneo: da una parte, la *Lichtung* è il mio essere in rapporto con le cose, la mia apertura; dall'altra, questa stessa apertura non è stata da me costruita, ma mi è stata data, e fa parte della mia struttura ontologica¹⁰. A questo punto, però, dobbiamo chiederci se la riconnessione heideggeriana fra essere e sapere recuperi effettivamente quella solidità ontologica che sembra invece negata alla brutale e problematica bipolarità dell'opposizione di Löwith. In parole più povere: la *Lichtung*, il ricongiungimento del conoscere alla datità dell'essere, può o no limitare l'indeterminatezza manipolabilità e la mancanza di oggettività del mondo dominato dalla tecnica? Assolutamente no: la *Li-*

⁸ PV, p. 351 (148).

⁹ M. HEIDEGGER, *Zur Frage* cit., pp. 17-18 (47).

¹⁰ *Ibid.*, pp. 18-20 (48-50).

chtung è una condizione vuota che riconnette il mondo della manipolabilità ad un essere perfettamente indeterminato, e aperto a qualsiasi modificazione al di là della propria pura fattualità. E in fondo l'essere di Heidegger è diverso da quello di Löwith solo perché ci si mette in rapporto con esso attraverso l'abbandono religioso anziché con una scepsi che si ritrae dalla disperazione con un atteggiamento tanto ostentato quanto privo di serenità.

In questa prospettiva Paul Valéry rappresenta l'estrema incarnazione dell'individuo alienato dal mondo nella negatività della propria libertà, perché, dal punto di vista di Löwith, è riuscito ad unire il massimo possibile di coscienza di ciò che esiste con l'esperienza della cieca brutalità di un essere inconsapevole e privo di significato. Il sapere, dunque, possiede solo quest'unica ed ultima verità:¹¹ tutto ciò che conosciamo è semplicemente una specie di intercapedine che obnubila l'opaca brutalità di un essere privo di qualsiasi senso. Anche l'antico imperativo 'conosci te stesso' è assolutamente inapplicabile: proprio perché si riveste e si traveste continuamente di autointerpretazioni, l'uomo non è mai la cieca inumanità di ciò che è, ma sempre qualcosa di diverso: un velo sottile di ordine e chiarezza che cela un indicibile segreto di opacità e di caos. Le cose che si dicono e si pensano, proprio perché si dicono e si pensano, non sono.

È quasi superfluo osservare che questo paradossale verbo scettico sull'autosoppressione del sapere ha profonde radici nietzscheane¹². Ma, come riconosceva lo stesso Nietzsche, chi mette in questione il valore della verità presuppone pur sempre quella stessa verità di cui dubita. E l'unico modo per sfuggire a questo circolo vizioso sarebbe la conquista di un punto di vista più che umano, dal quale fosse possibile attingere, per così dire, una meta-verità che riducesse la nostra verità e il nostro sapere discorsivo ad un fenomeno particolare caratteristico della specie dello ζῶον λόγον ἔχον. Una simile meta-verità, però, rimarrebbe indicibile e indimostrabile nel modo discor-

¹¹ PV, pp. 231-232 (21-22).

¹² F. NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse*, in *Nietzsches Werke. Kritische Gesamtausgabe* cit., Bd. VI-2, p. 11 (trad. it. di F. Masini, *Al di là del bene e del male*, in *Opere di Friedrich Nietzsche* cit., vol. VI, t. III, p. 7).

sivo della verità umana, e si adatterebbe, forse, soltanto al silenzio del mistico, oppure al *credo quia absurdum*, scandaloso per la ragione, di una sacra scrittura. D'altra parte questa radiazione nietzscheana fa sì che la maschera scettica di Löwith non sia semplicemente solipsistica, ma celi in sé tutta la demoniaca profondità dell'ironia, aperta a contenere – senza aderirvi mai completamente – sia la solitudine cosmica di un'esistenza senza né Dio né ragione né legge, sia la silenziosa comunicazione del mistico con un dio al di là del linguaggio.

E che questa ambigua scepri sia il frutto estremo di una dissoluzione critica che si appoggia pur sempre, e consapevolmente, ai capisaldi della modernità è dimostrato in primo luogo dall'importanza e dal rilievo che Löwith attribuisce al cartesianesimo di Valéry¹³. Löwith, cioè, accetta – così come ha accettato la tecnica – la propria ascendenza moderna, da cui discende anche la sua decostruzione critica della tradizione metafisica 'da Descartes a Nietzsche', ma in un senso molto peculiare: il soggetto 'cartesiano' di Valéry, infatti, non è progettato per rendersi, in virtù del proprio pensiero, intersoggettivo e universale, e per ricostruire la razionalità e la solidità di un mondo condivisibile da tutti, ma viene esistenzializzato nella isolata singolarità di un solitario, che dubita di tutto ciò a cui non può pervenire da se stesso, o meglio, di tutto ciò che non è stato da lui volontariamente e scientemente incluso e accolto nel cerchio della coscienza. Un soggetto, dunque, valorizzato non tanto per la sua razionalità, quanto per il suo 'egotismo'¹⁴, connesso direttamente alla baconiana prima che nietzscheana volontà di potenza: io mi metto in rapporto col mondo non perché lo conosco con verità – cosa del resto impossibile – ma perché riesco a dominarlo per il mio utile. Si parla, però, di egotismo e non di egoismo perché il fare parte per se stesso dello scettico non è volto al tornaconto pratico della troppa umana persona empirica, ma a una specie di disinteressato narcisismo di un soggetto che è esistenzialmente teoretico e alienato perfettamente da se stesso nella purezza del proprio pensiero: un soggetto, insomma, che rispetto alla comune umanità appare come un angelo, ovvero come un assente e uno stra-

¹³ PV, pp. 235-254 (25-46).

¹⁴ PV, p. 235 (25).

niero. Con le parole di Valéry, citate da Löwith: 'Esistono due tipi di uomini – coloro che si sentono uomini ed hanno bisogno di uomini, e coloro che si sentono soli, e non uomini. Infatti chi è veramente solo, non è uomo.'¹⁵

Questa radicale singolarizzazione teoretica, che, essendo esistenzializzata, conduce ad una assenza pratica dal mondo comune dell'uomo – con Valéry: 'questa belva che io non avrei inventato'¹⁶ – appare problematica innanzitutto perché l'angelismo dello scettico non si riveste di silenzio, ma parla parole umane: l'io che pensa se stesso non è pensabile senza il linguaggio¹⁷. Del resto, il cartesianesimo di Valéry si riconosce scientemente come di casa nello spazio linguistico:

Il mio cartesianesimo. Considerare tutto nella dimensione del linguaggio, come Descartes ogni figura dello spazio euclideo nella sua proiezione sulle coordinate. La lingua abituale rappresenta qualcosa come uno spazio euclideo con postulati, categorie, sano intelletto umano, realtà – l'intera filosofia classica. Il vero e il riferimento all'io originario = 0. Per soddisfare all'analogia si dovrebbe trovare la corrispondenza: pensiero (ϕ) forma proposizionale. Questa corrispondenza è un postulato: tutto ciò che sta sotto questa forma ha un senso. Tutto ciò che è si può assoggettare a questa forma – in quanto è¹⁸.

Proiettare le figure geometriche su uno spazio definito da coordinate cartesiane significa esprimerle in termini quantitativi – anziché qualitativi, com'è nella geometria euclidea –, e perciò traducibili e dimostrabili matematicamente, in relazione ad un punto origine degli assi scelto ad arbitrio. La possibilità di tale matematizzazione, però, si fonda sempre su due nozioni qualitative come la retta e il punto. Qui invece, per quanto riguarda il linguaggio, al posto del punto di origine arbitrario che gli permette, per così dire, di essere 'espresso', stanno il vero – cioè la possibilità, propria esclusivamente del soggetto, di controllare la verità di quanto detto – ed il riferimento all'io originario, ossia due nozioni non linguistiche. La

¹⁵ PV, p. 294 (83).

¹⁶ Ibid.

¹⁷ PV, p. 235 (25).

¹⁸ PV, p. 236 (26).

lingua, e tutto ciò che nella lingua è contenuto, esprime qualcosa solo se c'è un soggetto, non riducibile ad una finzione linguistica, che la parla e che controlla la verità delle sue affermazioni. Dunque: il linguaggio, per poter essere usato allo scopo di indicare e di dimostrare, ha bisogno di un soggetto che non si riduca ad una funzione linguistica, ma la cui capacità di pensare in termini linguistici può essere soltanto postulata. Si deve inoltre postulare che il mondo sensato del linguaggio dica effettivamente ciò che è. Naturalmente, non siamo in grado di stabilire se il punto zero dell'origine, che a noi appare arbitrario, racchiuda in sé un intero universo in una quarta – e non euclidea – dimensione: un soggetto i cui pensieri siano linguisticamente indicibili, e un essere che sia oltre la verità dotata di senso propria del linguaggio.

Con simili premesse, Valéry può dirsi cartesiano per la sua decisione di assumere se stesso come giudice e origine di ogni valore di conoscenza¹⁹, ossia di trasformarsi pienamente e consapevolmente in una specie di punto zero della conoscenza. Così quella ipseità filosofica che Löwith rigettava in quanto non concretamente ed effettivamente umana viene ammessa, con una certa qual paradossale coerenza, nelle vesti inumane di un soggetto che si riduce, esistenzialmente, alla purezza del proprio pensiero. Conseguentemente, l'asserzione *cogito ergo sum* appare come priva di senso – perché l'essere, trovandosi prima del pensiero, non ha alcun bisogno della riflessione per esistere – ma di grande valore²⁰. Essa testimonia infatti una volontà di autoaffermazione che conduce a prendere le distanze da ogni nozione e da ogni ovvietà storica, culturale e sociale, e ad assumere come proprio unicamente ciò che il proprio pensiero ha raggiunto con le sole sue forze. Quindi *cogito ergo sum* significa semplicemente: io sono, anzi, io voglio essere, solo quel che io penso, e cioè una pura coscienza che è pura negatività rispetto a tutto quanto è comune agli uomini ed anche rispetto a tutto ciò che brutalmente e ciecamente è. Il pensiero puro è la perfettissima alienazione di un assente così radicalmente estraniato da guardare con stupore e sofferenza anche il

¹⁹ PV, pp. 236-237 (26-27).

²⁰ PV, pp. 239-240 (29-30).

se stesso empirico che forzatamente lo accompagna. Con le parole di Valéry citate da Löwith:

PER QUANTO io ti cerchi con lo Spirito,
Per quanto nello Spirito io ti faccia la posta,
Per quanto t'offra i doni dello Spirito:
ORIGINI, DISEGNO? LOGICA O CAUSA?
(O anche qualche CASO, – con tutto il TEMPO necessario)
O VITA,
Più penso a te, VITA,
meno tu ti arrendi al pensiero...

MORIRE non meno che nascere
Sfugge al pensiero;
Amore e morte non sono per lo spirito:
Mangiare lo stupisce, del sonno si vergogna.
Il mio viso mi è estraneo
E la contemplazione delle mie mani m'interroga;
La molla delle loro forze, il numero delle dita
Restano senza risposta.

Nessuno col pensiero potrebbe indovinare
Il numero dei suoi arti, la forma del suo corpo.
Pure conosco solo col pensiero
Quel che da me è diverso..²¹

Una simile esasperata purezza dell'autocoscienza conduce Valéry a intuire l'assenza di spirito e di linguaggio che si cela in ogni pensare e in ogni parlare. Infatti l'ultima e unica verità del pensiero puro è che l'oscura datità del lume baluginante della coscienza all'interno di un essere che si trova al di qua di ogni senso e di ogni pensiero rende problematica l'identificazione cartesiana fra essere e sapere: '*Parfois je pense; et parfois je suis*'²². E chi ha scoperto questa radicale problematicità si trova continuamente di fronte a un dilemma amletico, o meglio, a un nodo di Gordio che nessuna spada può sciogliere, perché il *sum* accompagna sempre, e dolorosamente, il *cogito*: o essere, e non pensare, o pensare, e cercare di non essere. Il dilemma è

²¹ PV, pp. 399-400 (204-205). La versione italiana citata fa riferimento non al testo francese, bensì alla traduzione tedesca contenuta nel libro di Löwith su Valéry.

²² PV, pp. 243-244 (33-34).

reso ulteriormente gravoso dal fatto che non soltanto la via che conduce dall'essere al pensiero è tenebrosa ed enigmatica, ma, soprattutto, non c'è strada che dal pensiero possa ritornare all'essere. Nel mio estraniato ed estraniante dubitare ho certezza del me stesso pensante, con la sua alienata negatività, e posso usare la mia conoscenza tecnica *propter potentiam* – senza del resto nulla sapere dell'essere –, ma tutto ciò che è rimane oscuro e insensato proprio perché io penso e tesso veli impenetrabili attorno alla sua indicibile e irredimibile brutalità. In più la purezza del mio stesso parlare e pensare è inevitabilmente contaminata da un prodotto storico-culturale come il linguaggio, e dalla pesantezza di tutta la mia umanità. L'unico palliativo di questo inevitabile disagio è una sorta di ascesi non religiosa, come resistenza al facile e radicale rifiuto di comprometersi con l'esistente:²³ un *exercitium spirituale* senza contenuto di fede²⁴. Da tale punto di vista, l'arte – la poesia, ma anche la filosofia – è semplicemente un consapevole dominio della funzione del linguaggio ed una superiore libertà di espressione rispetto alla quale ogni pensiero non è che un incidente:²⁵ 'non è affatto l'opera prodotta e le sue apparenze o i suoi effetti nel mondo che possono completarci ed edificarci, bensì solamente il modo in cui l'abbiamo fatta.'²⁶ Come al solito, dal punto di vista di una soggettività che conquista se stessa soltanto liberandosi dalle catene ontologiche e assiologiche del mondo, non ha senso e valore l'opera mondana, perché pretesto destinato a ricadere nella pesantezza della datità, ma semplicemente il processo di liberazione, nel suo carattere di opposizione, puramente negativa e temporanea, all'ovvio, al facile, all'irriflesso. Anche una filosofia che si riducesse consapevolmente ad un poetico gioco linguistico fine a se stesso non perderebbe nulla della sua funzione catartica, anzi, così facendo, conquisterebbe una consapevole indipendenza rispetto ad ogni pretesa di ipostatizzare il linguaggio e ad ogni riduzione del filosofo a portavoce di qualcosa di dato al di sopra di

²³ PV, p. 259 (51).

²⁴ PV, p. 262 (53).

²⁵ PV, p. 260 (52).

²⁶ PV, pp. 261-262 (53).

lui²⁷. E una simile idea fa apparire in una luce sinistra tutte le opere di filosofia storiografica, nella loro veste così limpida e dotta, che hanno fatto la fama e la fortuna di Löwith: le sue indagini sulla collocazione storica del nostro pensiero rappresentano la maschera aristocratica e ironica di un processo, fine a se stesso, di emendazione della mente che libera dal frusto e dall'ovvio, ma tiene perennemente a enigmatica distanza dal miraggio del vero. In effetti, la filosofia storiografica di Löwith ha la singolare caratteristica di far rinuncia ad ogni teorizzazione esplicita per imboccare una via ermeneutica che non è volta, gadamerianamente, a risolvere l'interprete in una verità supersoggettiva, bensì mira a liberarlo da tutto ciò che è ovvio, tradizionale, comunemente e storicamente umano. Mentre Gadamer cerca di risolvere l'individualità pensante in un mondo comune e ad essa superiore, Löwith vuole dissolvere ogni parvenza storica di comunanza, per spogliare l'isolamento teoretico dell'individuo dal vincolo della tradizione e della comunità, che pure grava inevitabilmente su di lui, in primo luogo nella forma della *persona*. Naturalmente, una simile ermeneutica distruttiva presuppone, in quanto tale, che la verità propria dell'uomo sia qualcosa di storicamente individuato, e che il soggetto interpretante sia non soltanto pensabile, ma effettivamente esista come negatività e vuotezza rispetto a tutto ciò che è comunemente e storicamente umano. Questo compito catartico è fine a se stesso, come perenne distruzione propria di un demolitore che esiste come tale solo in quanto fa continuamente valere la sua negatività; ma anche l'ermeneutica gadameriana è altrettanto fine a se stessa, in quanto eterna autoriproduzione di una sostanza che esiste solo perché si rappresenta, autoperpetuandosi. E in entrambi i casi è problematica proprio la soggettività interpretante, che, pur volendo vedersi come storicamente limitata e relativa, rischia di farsi portatrice di un sapere così assoluto che riesce a superare se stesso o nell'autofagia di un radicale scetticismo oppure in una sorta di hegeliana fagocitazione della realtà.

In ogni modo, se è vero che l'unica consapevolezza ancora attingibile è quella del se stesso pensante che si possiede sol-

²⁷ PV, pp. 264-265 (55-56).

tanto nella negatività del suo sguardo estraniato, ogni pensiero propriamente filosofico-politico è assolutamente e perfettamente impossibile. Il soggetto scettico, straniero, angelo, assente non riconosce, letteralmente, nessuno dei luoghi comuni su cui si fonda la convivenza politica e sociale degli uomini: in questo senso egli, come asociale, mette in discussione la società senza poterla giustificare²⁸, perché dovrebbe accettare in se stesso qualcosa che sia dato e comune con gli altri uomini in quanto tali: qualcosa di ovvio, irriflesso, superficiale, oppure, semplicemente, di troppo umano per essere accolto in una coscienza pura, che esiste soltanto perché si sa separata dall'intero. Del resto, il radicale ascetismo di una coscienza di questo tipo, che vede come una cosa estranea ed incombente anche il corpo a cui essa è legata²⁹, non è affatto un prendere le distanze e un dominare allo scopo di riaccogliere nella propria consapevole purezza ciò che era ciecamente dato, ma un allontanarsi senza alcun termine e fine a se stesso, tanto radicale quanto privo di fede, speranza e carità: un ascetismo, dunque, tutt'altro che cristiano nella sostanza, se non anche nella forma. D'altra parte, nella prospettiva di Valéry, la volontà di credere propria del cristianesimo, per la sua mancanza di immediatezza e di ingenuità, è soltanto un sepolcro di disperazione imbiancato di fede³⁰. A questo punto, però, anche accettando, con Löwith e Valéry, che la società sia l'insondabile ed infondabile superficialità di un 'sistema fiduciario o convenzionale'³¹ di ipostasi linguistiche la cui solida ovvietà si poggia solo sulla credulità degli uomini, e su altre troppo umane debolezze³², si potrebbe sospettare che il rovescio pratico dell'astensione teoretica dal problema politico sia proprio quel decisionismo occasionalistico che Löwith aveva a suo tempo individuato in Schmitt. Ora, lo scettico potrebbe con coerenza disdegnare questa critica semplicemente ribattendo che la politica non lo riguarda perché ha a che fare con ciò che non è stato posto e comprovato dal suo personale pensiero, ma reste-

²⁸ PV, pp. 293-294 (82-83).

²⁹ PV, pp. 249-251 (40-42).

³⁰ PV, pp. 308-309 (100-101).

³¹ PV, pp. 346-347 (143-144).

³² PV, pp. 293-294 (82-83).

rebbe pur sempre vero che una coscienza angelica alla maniera di Valéry, per quanto estranea ed alienata, non è assoluta e hegelianamente supersoggettiva, bensì esistenzializzata e singolarizzata in una persona vivente e pubblicamente visibile. Ci si può domandare, allora, se il problema politico non continui a porsi almeno in una accezione ristretta, e cioè per quel che concerne il rapporto del filosofo con la società che lo circonda; inoltre ci si può chiedere se sussista, per gli scettici che non sono indotti al silenzio dalla loro singolarità, un problema riguardante il senso e il modo della comunicazione della filosofia. Ed uno dei pensatori cari a Löwith che si è occupato di simili questioni, sia pure con l'importante differenza che la sua propria singolarità era ancorata a contenuti di fede, è sicuramente Kierkegaard. Si tratta, allora, di considerare la parte più tarda dell'interpretazione kierkegaardiana di Löwith, per capire se egli possiede o no gli strumenti concettuali in grado di far fronte al problema politico almeno nella sua versione minima.

2. Singolarità, assenza, martirio: i problemi di Kierkegaard

Si potrebbe pensare che la scepsi dell'ultimo Löwith, che si ritrae ostentatamente sia dalla disperazione, sia dalla decisione, abbia ben poco in comune con il pensiero di Kierkegaard, al di là di una radicale singolarità. Ma non è così: infatti il problema del rapporto fra l'uomo e il mondo, che Löwith risolve in una nettissima opposizione fra la purezza di una coscienza assoluta e l'opacità di una assoluta incoscienza, si definisce e determina consapevolmente sotto il segno della morte di Dio. Dal suo punto di vista, la storia di decadenza del pensiero tedesco post-hegeliano ha insegnato che la questione del rapporto dell'uomo col mondo non sfuma di nuovo nella naturalezza della mondanità greca una volta che Dio sia stato cancellato dal nostro orizzonte, ma si fa tanto più grave e pesante in quanto il cosmo, nel gelido e interminabile silenzio dell'assenza di Dio, appare ormai privo di ogni valore e di ogni senso immediato: duemila anni di cristianesimo non sono trascorsi invano. Non è facile ritornare al mondo dopo aver imparato a farne a meno:

ciò che balza agli occhi, infatti, è soltanto l'insensatezza della propria condizione in rapporto al tutto e la sproporzione fra la libertà interiore del pensiero e la tenebrosa pesantezza dell'esteriorità, tanto più greve ed enigmatica in quanto non è più coperta, subordinata e giustificata teologicamente, ma compare in tutta la sua crudezza per il lacerarsi e il cadere in polvere del velario della cristianità storica.

Löwith, del resto, cela sotto la maschera di pensatori come Nietzsche e Kierkegaard il problema della frattura fra il mondo e un soggetto pensante la cui vuotezza è nel frattempo divenuta pubblicamente indicibile e naturalmente incomprensibile. E non per caso: io divengo a me stesso una questione, e una questione insuperabile, quando l'immagine di Dio e quella del prossimo, che Dio stesso – o la naturalezza greca del convivere politico – avvicinava a me, si rendono così problematiche che io non mi posso più riconoscere e rispecchiare in esse. In questo senso, i problemi individuali dei filosofi rimangono, propriamente, gli unici problemi filosofici e lo stupore della contemplazione si introflette e si ritorce in una dubbiosa consapevolezza della propria enigmaticità. Questa enigmaticità si complica, poi, perché si colloca in un ambiente umano dove l'ovvio e il convenzionale sembrano poter, e dover, fare a meno sia del dubbio, sia dello stupore, in modo tale che l'interrogarsi del pensatore tende ad esser ancor di più addossato a lui stesso nella sua eccentricità. Il pensiero, così, diventa una esperienza strettamente personale, tanto da non essere neppure comunicabile direttamente, ma solo attraverso le molte maschere dell'ironia e della profondità, in un mondo dove pensare significa sospendersi, alienarsi, scoprirsi come una scintilla di coscienza in una incomprensibile e impenetrabile tenebra.

Löwith, naturalmente, tenta di differenziare la propria scepsi rispetto al dubitare nichilistico e disperato di chi tiene aperto il problema di Dio e cerca di risolverlo decidendo in un senso o nell'altro. La scepsi, dal suo punto di vista, è un ricercare non concludente e non conclusivo, che si ritrae dalla disperazione per il suo carattere parziale, puramente teoretico, che non coinvolge la prassi quotidiana. Lo scettico ha un atteggiamento di imperturbabilità morale rispetto a ciò che può liberamente giudicare, e di relativa sopportazione di ciò che,

praticamente, è imposto dalle circostanze, dove decide seguendo la corrente³³. La decisione, però, che deriva dall'incertezza³⁴, non può superare i confini della prassi, e non può fungere da surrogato teoretico di quella certezza che la scepsi indefinitamente insegue: decidere, in altri termini, è soltanto una indebita subordinazione del disinteresse e dell'indipendenza della teoria all'interesse e alla dipendenza della prassi, che non è assolutamente in grado di render più certo e chiaro ciò che teoricamente è incerto e oscuro. Tuttavia, se accettiamo questa distinzione fra la teoria, come ambito dell'indagine scettica, e la prassi, come ambito ove è inevitabile e legittima la decisione, non possiamo evitare di concludere che allo scetticismo teoretico rischia di far da contraltare il decisionismo pratico. Occorre precisare, tuttavia, che per decisionismo non si intende affatto un semplice e pratico decidere, quanto una preliminare giustificazione teorica della decisione in se stessa e nella sua vuotezza come mezzo per risolvere questioni non meramente pratiche: un volontario cedere il passo della verità all'autorità, che però, paradossalmente, continua a presupporre il primato della teoria, la quale delimita e legittima pur sempre l'ambito della decisione. E se accettiamo, anche solo come scettici e non come decisionisti, la prassi in quanto ambito della decisione, accettiamo – teoreticamente – di avere di fronte a noi una zona inaccessibile all'indagine teoretica, dove i suoi strumenti di certezza si riconoscono spontaneamente come del tutto inapplicabili e inutili. In altri termini: se consentiamo a questi presupposti, riconosciamo che una teoria etica o politica è soltanto un ossimoro.

Coerentemente a quanto esposto, Löwith prende le distanze dalla disperata passione del dubbio cristiano, che non verte sulla verità e falsità degli enunciati, ma sulla possibilità dell'uomo peccatore di essere totalmente in una verità ricercata non con l'*ethos* di uno spettatore disinteressato, ma con la disperazione di un naufrago in pericolo di vita. E un esempio istruttivo di questa radicalizzazione del dubbio è appunto Kierkegaard, il quale non si accontenta della parzialità di un

³³ K. LÖWITH, *Skepsis und Glaube*, pp. 218-221, in *SS*, III (trad. it. di R. Walde, ora in K. LÖWITH, *Storia e fede*, Roma-Bari, Laterza, 1985, pp. 5-10).

³⁴ *Ibid.*, pp. 224-225 (13-14).

dubitare meramente teoretico, ma si spinge fino alla totalità della disperazione, che non è semplicemente indagante incertezza teorica, ma coinvolge tutta l'esistenza di chi dubita, il suo rapporto col mondo, e alla fine l'intero universo³⁵. Dunque: non si distingue più tra una teoria incondizionatamente indagante, e una prassi di fatto condizionata, ma praticamente valida nel suo ambito³⁶. Naturalmente, per poter credere in una distinzione così netta, in virtù della quale teoria e prassi stanno l'una accanto all'altra come due ambiti perfettamente indipendenti, occorre che i rispettivi oggetti siano radicalmente diversi: ciò che è pratico non dovrebbe né potrebbe essere oggetto di teoria, e ciò che è teorico non dovrebbe né potrebbe essere oggetto di decisioni e applicazioni pratiche. In altri termini: la prassi, da una parte, sarebbe una sfera autonoma e dotata di un proprio senso in se stessa, ma teoreticamente oscura e incerta; la teoria, d'altra parte, avrebbe il proprio senso e il proprio interno valore – la certezza – ma sarebbe praticamente irrilevante e inattuabile. Una tale distinzione, però, presuppone una scepri così chiara e certa di se stessa da essere in grado di delimitare, semplicemente al suo esterno, un campo della prassi in cui essa dovrebbe cedere il posto alla decisione, ed un ambito ad essa proprio entro il quale potrebbe liberamente e incondizionatamente dubitare. Ora, potremmo chiederci, dove mai la scepri può trovare tanta certezza da riuscire a tracciare il confine di una prassi in cui si preclude di penetrare, e cede alla decisione? La questione, certo, si porrebbe in un modo almeno a prima vista più semplice se si sostenesse che la prassi è dotata di una propria nativa razionalità e, soprattutto, di un proprio valore qualitativamente differenti da quelli teorici. Ma così non è: ciò che in Löwith contraddistingue la prassi rispetto alla teoria è soltanto la necessità e la legittimità della decisione. Quindi: è lecito decidere su problemi etici e politici, e non su problemi teorici. Ma nulla vieterebbe alla teoria di fare oggetto di dubbio anche l'ambito della pratica, e di farlo fino alla disperazione: nulla, tranne una decisione del tutto arbitraria, che finisce per fungere sia da confine della prassi sia da principio della teoria. Il problema è ulterior-

³⁵ *Ibid.*, pp. 231-232 (23-24).

³⁶ *Ibid.*, p. 232 (24).

mente complicato dal fatto che una netta distinzione fra teoria e prassi è teoreticamente abbastanza agevole, ma praticamente intralciata dal fatto che l'assenza dello scettico è tale solo in senso figurato: chi si astraie nella contemplazione non vola in un altro cielo, ma rimane ben presente e visibile, esposto, per così dire, alla sfera della prassi e della decisione. E ad una simile complicazione è aperto anche il punto di vista di Löwith perché la sua coscienza scettica non è propriamente assoluta, ma incarnata ed esistenzializzata. In che pianeta può vivere uno scettico? E che lingua può parlare?

Per tentare una risposta a queste domande dobbiamo ritornare a Kierkegaard, seppure con l'avvertenza che la sua singolarità si distingue da quella di Löwith perché, nel suo carattere di correttivo teologico al suo tempo, cela ancora in se stessa qualcosa di non arbitrario da dire a tutti gli uomini, presi uno per uno. Tuttavia, in un certo senso, Löwith ha in comune con Kierkegaard il modo indiretto e mascherato di trasmettere il proprio pensiero. Dal suo punto di vista, infatti, l'emblema della scepri è l'ironia del Socrate dei dialoghi platonici, proprio perché, essendo un'ironia limitata e comprensibile in uno specifico contesto, rispetto a specifici interlocutori e a problemi determinati, è anche un modo consapevole di stare in quella parzialità e finitezza che contraddistingue l'indagare scettico. Per questo, nonostante le pretese di Kierkegaard, un Socrate cristiano, che accettasse ironicamente di morire per una verità che non lo salva e che egli non conosce, come ha fatto il Socrate pagano, sarebbe una contraddizione. E non si può neppure sperare di radicalizzare l'ironia parziale e limitata dello scettico in una negatività non ristretta al singolo dialogo, al singolo interlocutore o alla singola questione: un'ironia totale e radicale non sarebbe più tale³⁷. Löwith sostiene una simile tesi perché ritiene che il segreto dell'ironia sia la serenità dell'atarassia scettica e l'astensione dal giudizio: in virtù di questo atteggiamento, infatti, la vuota negatività dell'ironico è in realtà una autosufficienza che non ha bisogno di verità, e che anzi disgrega anche le certezze altrui mentre finge di assecondarle. Invece un'ironia totale, che reciti se stessa senza tregua, sarebbe

³⁷ *Ibid.*, pp. 223-225 (12-14).

testimonianza di una condizione di radicale disagio rispetto a tutto il mondo, e celerebbe in sé non astensione e serenità, ma infinita disperazione. Eppure Löwith, quando ci descrive l'ironia come qualità dello scettico, ne trascura un aspetto importante: il suo carattere comunicativo, il fatto, cioè, che l'ironia non sia un semplice modo di atteggiarsi individuale, ma sia una figura retorica propria di discorsi e scritti rivolti ad altri, e che abbia successo, confondendo l'interlocutore oppure facendo pensare il lettore, soltanto se viene capita³⁸. Ma perché ciò sia possibile, l'ironista e l'interlocutore devono possedere nascostamente qualche verità comune che, implicitamente confrontata con l'affermazione ironica, ne faccia emergere la ridicola insostenibilità: se così non fosse, se cioè l'ironia fosse un atteggiamento tanto radicalmente soggettivo da non poter essere capito da altri, essa sarebbe soltanto il penoso sintomo – esteriormente indistinguibile dal perfetto adattamento – del disagio di una soggettività assolutamente negativa di fronte alla insondabile ed invincibile superficialità di ciò che è comunemente o universalmente umano. E in effetti, mentre Kierkegaard vuole comunicare in forma indiretta la verità del cristianesimo contro la cristianità storica, Löwith, proprio perché non ha scelto di tacere, trasmette sotto mentite spoglie il suo segreto di negatività. Ma proprio questo parlare, anche se pensato come un esercizio di liberazione fine a se stesso, ci riconduce ancora alla vecchia aporia che si era presentata, all'inizio dell'itinerario di Löwith, come contrasto, non sanabile in una ipseità filosofica cui si faceva rinuncia, fra individuo indicibile e vuoto e *persona* pubblica. Se infatti la radicale soggettività dello scettico fosse coerente con se stessa rinuncerebbe ad autogiustificarsi in un linguaggio non suo, e osserverebbe un completo silenzio: l'autogiustificazione della scepse – così come la discussione delle posizioni altrui – avrebbe senso soltanto se si presupponesse, contraddittoriamente, un'intersoggettività non nel senso della pubblicità storica della tradizione e della cultura, che si vuole disgregare, ma nel senso di quella stessa ipseità filosofica che pure si pretende rigettata.

³⁸ V., a questo proposito, il secondo capitolo di V. JANKELEVITCH, *L'ironie*, Paris, Flammarion, 1964, (trad. it. di F. Canepa, *L'ironia*, Genova, il melangolo, 1987, pp. 43-70).

Stando così le cose, si possono leggere i singolari problemi di Kierkegaard soltanto come una pallida approssimazione rispetto alla virtuale radicalità dell'isolamento scettico: il singolo kierkegaardiano, infatti, non è una categoria assoluta, ma semplicemente un correttivo per la massificazione e il livellamento del suo tempo³⁹. Tale correttivo, però, è accessibile a ognuno soltanto in virtù di quel fenomeno della negatività che è la disperazione: il suo isolamento, che è una radicale ritirata da un mondo in dissoluzione, dove non è più possibile ritrovarsi hegelianamente nell'universale, non ha in se stesso un contenuto proprio, al di là della vuota indeterminatezza del nudo e insensato esistere⁴⁰. E questa nudità spoglia della vanità di tutto ciò che è generalmente umano – ossia, della tradizione storica e della politica – mette il singolo di fronte al dilemma fra la disperazione ed il salto nella fede: del resto, la singolarità e la disperazione, le quali fanno sì che l'uomo non sia riducibile a un animale storico-sociale, sono categorie *in nuce* religiose, sia pure soltanto per negazione, proprio per la loro capacità di far prendere radicalmente le distanze dal generalmente umano. Ma questa impostazione, dal punto di vista di Löwith, ha un aspetto fortemente problematico proprio per quel che concerne il rapporto fra la singolarità di Kierkegaard, con la sua pretesa di restaurare il cristianesimo contro la cristianità storica, e la generalità dell'epoca, da cui essa si separa, ma a cui si rivolge. Kierkegaard interpreta se stesso come uno che, pur trovandosi con gli altri passeggeri dell'epoca sulla stessa nave, ha una 'cabina per sé'⁴¹. E proprio in questa immagine si rivela la difficoltà della sua condizione: il singolo, per quanto voglia tenersi distinto dalla sua epoca, è pur sempre trascinato *volens nolens* dall'accadere generale della storia. Inoltre il fatto che il suo isolamento non sia qualcosa di puramente privato, ma voglia trasmettere a tutti una verità universale a cui, però, si può accedere soltanto per via di singolarizzazione, ci pone di fronte ad una grave questione: com'è possibile comunicare una

³⁹ K. LÖWITH, *Kierkegaards Sprung in den Glauben*, SS, III, pp. 242-243 (trad. it. di C. Fabro, *Il 'salto nella fede' di Kierkegaard*, in *Storia e fede* cit., pp. 101-103).

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 245-247 (105-108).

⁴¹ *Ibid.*, p. 247 (108).

verità che si manifesta in questa forma? Come può il ritrarsi del singolo dalla generalità essere tanto eloquente, pur restando tale? La risposta ultima di Kierkegaard, al di là della privatezza della comunicazione indiretta, è tanto semplice quanto radicale: col martirio di colui che si lascia uccidere dalla folla per la verità⁴². Questa risposta, però, non è propriamente una soluzione, bensì una esasperazione dell'*impasse* fra singolarità e generalità: infatti il martirio, dove la parola è radicalmente subordinata al gesto, non trasmette la verità alla folla nella sua pubblicità, ma soltanto a chi, in essa, si singolarizza e ricostruisce in sé l'itinerario che ha condotto il martire ad accettare il martirio. In altri termini: un discorso teologico-politico, o anche filosofico-politico – se almeno accettiamo la singolarità della scepse – è assolutamente impossibile. Non a caso Löwith avvicina, pur con tutte le dovute precauzioni, Kierkegaard a Donoso Cortés, un pensatore caro a Schmitt:⁴³ se ammettiamo come impossibile un discorso politico in cui si possa discutere con verità, ci si scontra con un dilemma fra il martirio, scelto da Kierkegaard – che era cristiano –, e l'autorità incondizionata preferita da Schmitt.

A questo punto ci potremmo aspettare che Löwith, dopo aver individuato così bene i problemi della singolarità, ci indichi anche una soluzione né teologica né decisionistica che permetta di evitare il brutale *aut aut* di autorità incondizionata e martirio. Ma così non avviene: una volta messa a fuoco la questione, Löwith la minimizza osservando che, oltre il mondo comune pubblico, c'è il mondo fisico, e al di là della sproporzione di principio del singolo rispetto al mondo, c'è l'assoluta casualità del fatto uomo nel tutto assolutamente sussistente per natura⁴⁴. Da questo punto di vista, il disagio e il senso di estraneità che Kierkegaard provava nei confronti del mondo sono da mettere in connessione con la sua mancanza di fede, tipicamente moderna, sia nella creazione del mondo da parte di Dio, sia in un cosmo eterno e perfetto sussistente per natura⁴⁵. In altri termini, i problemi di Kierkegaard nascerebbero dalla sua

⁴² *Ibid.*, p. 247 (109).

⁴³ *Ibid.*, pp. 248-249 (110-111).

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 249-251 (112-114).

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 251-255 (115-120).

incapacità di congiungere a un Dio assolutamente trascendente e ad un singolo a immagine di Dio un mondo che non sia un insensato deserto ma una creazione divina, ossia dal suo non saper essere né serenamente e mondanamente greco, né completamente cristiano. Tuttavia, anche accettando questa interpretazione, resta pur sempre aperto il problema della relazione della singolarità filosofica con il mondo non in quanto cosmo, ma nell'accezione storico-sociale di *saeculum*. Si può forse concedere a Löwith che Kierkegaard, come filosofo cristiano, non era abbastanza credente proprio per la sua esasperazione della questione del suo rapporto col *saeculum*⁴⁶, ma non è possibile negare che essa sia rilevante almeno per chi è semplicemente filosofo. Infatti un simile, brusco congedo dal problema politico, perfino se inteso nella sua accezione minimale, conduce la teoria non tanto ad abdicare dalla regione aliena della prassi, quanto a rinunciare ad un compito che le è strettamente proprio: quello di veder chiaro, distinguere e giudicare. In tal modo Löwith, proprio in virtù della sua astrale distanza dal *saeculum*, sembra pericolosamente vicino allo Schmitt da lui criticato per la sua incapacità di fornire degli strumenti teorici in grado di considerare l'ordine politico articolatamente, senza appiattire ogni forma di convivenza umana sulla decisione, o – aggiungiamo noi – sulla constatazione della sua superficialità e vanità, che rischia, assai poco 'teoreticamente', di obnubilare tutto e fare d'ogni erba un fascio.

Ricapitolando: il congedo della filosofia dalla politica, così come compiuto da Löwith, comporta il non lieve rischio di abbandonare la prassi all'oscurità per una volontaria astensione *teoretica* dal campo d'indagine della prassi stessa; inoltre questo congedo lascia aperto un problema non irrilevante, anche volendo accettare l'impostazione strettamente antropologica di Löwith, e cioè quello del rapporto del filosofo col mondo politico-sociale che lo circonda. E se consideriamo quest'ultimo aspetto, ci accorgiamo che anche il prendere commiato è qualcosa di assai meno scontato e monolitico di quanto possa sembrare, ma è variamente articolabile a seconda dei suoi modi e dei suoi protagonisti.

⁴⁶ C. CESA, *op. cit.*, p. XXIII.

3. Sulle modalità dell'andarsene

Ma è ormai il tempo di andar via: io vado a morire, e voi a vivere. Chi di noi due si volga verso verso la sorte migliore è cosa oscura a tutti, meno che a Dio. (Platone, *Apologia*)⁴⁷

Vengo ora da una riunione di società, dove ero l'anima; i motti di spirito scoppiettavano sulle mie labbra, tutti ridevano, mi ammiravano – ma io me ne andai. Ecco, qui ci vorrebbe un tratto lungo come il raggio della translazione della terra

..... ed io qui me ne andai, deciso a bruciarmi le cervella. (Kierkegaard, *Diario*)⁴⁸

Precedi gli altri nella corsa? – Lo fai come pastore? O come eccezione? Un terzo caso sarebbe che ti fossi dato alla fuga... Primo caso di coscienza. (Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*)⁴⁹

L'andarsene, con tutte le sue sfumature e ambiguità semantiche, è una attività altamente filosofica, anche perché, per i filosofi, che altrimenti nella solitudine hanno il loro vanto e il loro vizio, è l'unico possibile gesto che sia dotato di una sua inquietante spettacolarità, e di una sua mortale pubblicità. Perciò è anche molto più di una semplice variazione sul tema, caro a Valéry, dell'assenza, in quanto concerne sempre e in ogni caso l'inevitabile farsi visibile – e pratico – dell'astensione scettica dai problemi della prassi e del conseguente rifiuto di recitare sul palcoscenico del mondo comunemente umano. Ma proprio in questa versione minima e involontaria del problema del senso della convivenza degli uomini in società, che si concentra e si esaurisce in un unico gesto, si possono rintracciare – contro la semplificazione di Löwith – alcuni ingredienti caratteristici di quell'ossimoro che è la filosofia politica.

Per Kierkegaard e per Socrate l'andarsene rimane connesso, non solo semanticamente, al morire, al dipartirsi dal mondo

⁴⁷ PLATONE, *Apologia*, 48a. La versione di riferimento è quella di M. Valgimigli in PLATONE, *Opere complete*, Roma-Bari, Laterza, 1987, v. I, pp. 27-69.

⁴⁸ S. KIERKEGAARD, *Diario 1834-1839* (trad. it. di C. Fabro), Brescia, Morcelliana, 1980, p. 63).

⁴⁹ F. NIETZSCHE, *Götzen-Dämmerung* in *Nietzsches Werke* cit., Bd. VI-3, p. 59 (trad. it. di F. Masini, *Crepuscolo degli idoli*, in *Opere di F. Nietzsche* cit., vol. VI t. III, p. 60).

degli uomini, quasi che la vita comunitaria e pubblica potesse essere giudicata da parte della teoria unicamente dal punto di vista di una completa astensione. Ma Kierkegaard parla dell'andarsene soltanto a se stesso, nel suo diario, e Nietzsche lo fa oggetto di un personalissimo caso di coscienza; in Socrate, invece, rappresenta la conclusione di un compiuto discorso difensivo tenuto in pubblico. Sembra, insomma, che per i due moderni la politicità del pensiero, intesa nel suo senso più lato, sia una questione puramente interiore, qualcosa che riguarda in primo luogo se stessi ed il proprio rapporto con un mondo tanto opaco quanto privo di capacità di dialogare. In questo senso il loro andarsene, dal punto di vista del pubblico, si riduce ad un semplice gesto, ai limiti dell'inspiegabilità. Non così per Socrate, che abbandona i propri concittadini dopo aver discusso con loro, e aver contagiato con la propria enigmaticità demonica anche l'apparente chiarezza e ovvietà dell'ordine della *polis*.

La scena che Kierkegaard abbandona non è quella di un tribunale riunitosi appositamente per giudicarlo, ma una 'società' fatua e brillante, che è pronta ad accogliere lo spirito del filosofo sotto forma di motto di spirito. Il mondo, certo, non è nulla più di un gioco di società, ma talmente forte e duro da inghiottire in se stesso anche la singolarità più ironica, facendone oggetto di superficiale ammirazione e riso. Anche per questo il *Gedankenzeichen* che separa il filosofo dal mondo è di una lunghezza spropositata, astrale: una lunghezza che, però, non può farci dimenticare il suo carattere 'avversativo', il suo essere segno, prima che di critica, di disadattamento, anche per la sua apparente capricciosità e la sua arbitrarietà non argomentata. Nietzsche, dal canto suo, è ancora più lontano da coloro che si lascia indietro: un gruppo che appare come tale non per qualche interna correlazione dei suoi membri, ma semplicemente dal punto di vista di chi l'ha superato: gli 'altri' preceduti nella corsa sono ormai così distanti da non avere più caratteristiche proprie e discernibili, ma si definiscono solo in rapporto all'isolato protagonista della riflessione. L'enigmaticità dell'andarsene non è più qualcosa che venga fatto valere in pubblico, ma è assunta completamente nell'autoanalisi demistificante e virtualmente senza fine del 'caso di coscienza'.

L'andarsene, naturalmente, ci rammenta la morte, che nel cristiano Kierkegaard compare sotto forma di risoluzione al suicidio, ossia di disperato rifiuto della vita e del mondo che Dio gli ha donato. Essa, all'altro estremo del lunghissimo *Gedankenzeichen*, corrisponde all'inaspettata uscita di scena del filosofo, al suo gettare la maschera per ritirarsi in una remotissima solitudine, a scontare una condanna da lui stesso pronunciata in nome di una società che non gli fa la grazia di considerarlo seriamente. Socrate, invece, si trova in una situazione differente: gli ateniesi, avendolo giudicato, sono anche più o meno disposti ad ascoltarlo; la morte, inoltre, gli è inflitta dalla comunità stessa, anche se il filosofo non fa niente per evitarla. Per lui accettare la morte – e accettarla a suo tempo – come conseguenza di una condanna non è segno di disadattamento, ma è l'ultima, ironica parola del suo dialogo con i concittadini, che è diventato così importante da inghiottire la vita stessa: a nessuna delle vostre certezze io posso credere, e nessuna delle vostre certezze può mettermi a tacere. Così, mentre l'andarsene di Kierkegaard è una fuga silenziosa da un frivolo mondo di maschere che ridurrà la sua assenza ad una eccentricità personale, e il correre innanzi agli altri di Nietzsche è pensato come del tutto irrilevante al di fuori della coscienza del pensatore, l'uscire di scena di Socrate riesce, per un attimo, a porre sull'altro piatto della bilancia del dubbio anche coloro che gli sopravviveranno, e a sfruttare a proprio vantaggio un carattere che il suo commiato ha in comune con quello di Kierkegaard e di Nietzsche: il fatto che si conosca – o si creda di conoscere – ciò da cui ci si allontana, ma non si sappia nulla della propria meta, sia essa la morte, oppure l'ambiguità del caso di coscienza nietzscheano. Solo Socrate, che peraltro si trova in un mondo che gli fa la grazia di ascoltarlo e metterlo in discussione, riesce a far uscire questa ignoranza filosofica dalla propria coscienza e porla a confronto con la città dei viventi, forse perché, a differenza di Nietzsche e Kierkegaard, conosce meglio se stesso del mondo che lo allontana, e più che essere una questione per se stesso è un problema per gli altri. I due moderni, invece, si trovano a dover fare i conti non soltanto con un mondo che non può, o non vuole, metterli esplicitamente e formalmente sotto processo, ma anche con un sé divenuto am-

biguo e difficilmente conoscibile, che non ha neppure più la forza socratica di far pesare l'ironia della propria morte.

Da questa immagine, per quanto arbitraria e letteraria essa sia, emergono alcuni elementi che possono risultare utili, contro Löwith, per una articolazione filosofica del problema etico-politico almeno nella sua versione minima: se davvero non si può fare altro che prendere commiato, occorre almeno chiarire il nesso che sussiste fra il soggetto pensante che se ne va e la scena da cui egli esce. Questa connessione, tuttavia, per essere almeno socraticamente politica, imporrebbe a chi si congeda il compito di conoscere se stesso al di là della propria individuale vuotezza, così come essa appare per negazione del punto di vista pubblico, e della propria arbitrarietà pratica. Naturalmente l'effettiva politicità di una teoria che assolvesse a questo compito – come condizione necessaria ma non sufficiente – sarebbe pur sempre commisurata alla storicità di un mondo che può accettarne, rifiutarne o anche semplicemente passarne sotto silenzio gli strumenti di discernimento e di critica. Ma anche se teniamo conto dell'imponderabile storicità del mondo cui la teoria in varia maniera si riferisce, dal lato della filosofia rimane pur vero che c'è modo e modo di congedarsi, anche perché l'andarsene non è semplicemente un espediente retorico per avere l'ultima parola, ma implica un prender posizione che riesce tanto più a superare il suo carattere di sintomo di disagio e di eccentricità personale, quanto più è in grado di mettere in discussione ciò che si lascia alle spalle. Se poi questa incapacità di articolare teoreticamente il mondo etico-politico anche soltanto nel modo del congedo sia propria esclusivamente del pensiero di Löwith, pregevole, peraltro, per l'onestà e la chiarezza con cui indica le proprie aporie e in esse si consuma, o coinvolga la doviziosa povertà di molte altre filosofie di origine heideggeriana, è problema troppo ampio e complesso per poter essere anche soltanto accennato.

INDICE DEI NOMI

- Agostino D'Ippona, 129
 Arendt H., 24, 35
 Argentin B., 45
 Aristotele, 19, 24, 44-51, 112

 Berti E., 45
 Bubner R., 44
 Burckhardt J., 93, 97, 101-110, 114

 Canepa F., 164
 Capra F., 68
 Caracciolo A., 17, 74, 115, 149
 Carchia G., 147
 Cassirer E., 23
 Cesa C., 2, 57, 144, 167
 Chiodi P., 18, 69
 Colli G., 33, 111
 Corssen M., 21
 Cristo 71, 124, 136, 137
 Cunico G., 45

 De Amarin Almeida R., 17
 Descartes R., 125, 149, 152, 153
 Dilthey W., 63, 65, 66, 79
 Donoso Cortés J., 166
 Dostoevskij F., 30-31

 Fabris A., 74, 149
 Fabro C., 165, 168
 Feuerbach L., 56, 59, 60, 64, 66, 136
 Finzi S., 35

 Gadamer H.G., 10, 11, 13, 17, 24-32, 36-51, 106
 Garaventa R., 45
 Giametta S., 33
 Giovanni, evangelista, 136
 Givone S., 31
 Goethe J.W., 114, 120-122, 140
 Greblo E., 115
 Grillo E., 86

 Habermas J., 111
 Hegel G.W.F., 63, 97, 103, 109-111, 114, 115, 119-125, 128, 130-133, 135, 136, 139-141
 Heidegger M., 10-13, 17-25, 55-60, 69, 70, 74-78, 80, 84-87, 106, 113-115, 120, 149-151
 Hume D., 138

 Jankelevitch V., 164

 Kant I., 24, 30, 31, 62, 63, 66, 68-78, 138
 Kierkegaard S., 21, 80, 91, 103, 109, 110, 114, 115, 121, 130-131, 136, 159-161, 163-170
 Küffler R., 31
 Künkler Giavotto A.L., 21, 87, 126, 149

 Levinas E., 78

- Marini G., 2, 91
Marramao G., 111
Marx K., 87-90, 114, 115, 119, 121, 130-131
Masini F., 151, 168
Meinecke F., 94
Meyer A.H., 17
Montinari M., 33
Moretto G., 56, 78
Moscato A., 78
- Nietzsche F., 10, 32-36, 97, 102-106, 111, 114, 115, 119-123, 125, 126, 132-144, 149, 151, 168-170
- Pannenberg W., 137
Pelloni M., 115
Pezzetta D., 137
Pilato, 136
Piovani P., 60
Pirandello L., 79, 81, 82, 84
Platone, 44, 168
Plutarco, 136
Poggi A., 71
Portinaro P.P., 99
- Reina M.E., 23
Riedel M., 85, 111, 114, 126
Riestirer B.P., 17
- Ritter J., 45, 66
Rosenzweig F., 115
- Salvadori M.L., 87
Sass H.S., 85
Schmitt C., 21, 97-101, 158, 166
Schopenhauer A., 36, 132
Socrate, 163, 168-170
Stirner M., 80
- Tedeschi Negri F., 125
Theunissen M., 63
Treitschke H.V., 94
- Valéry P., 126, 147, 148, 151-159, 168
Valgimigli M., 168
Vattimo G., 17
Vegetti M., 45
Venuti S., 134
Verra V., 23
Vico G.B., 126
Vidari G., 70
- Wagner R., 132
Walde R., 161
Weber m., 84, 87-94, 101, 102, 119, 135, 149
- Zanatta M., 19

INDICE

<i>Introduzione</i>	pag. 7
---------------------	--------

CAPITOLO PRIMO

ONTOLOGIA, ETICA ED ERMENEUTICA: DALL'ESSERE ALL'APPARIRE

1. <i>Il primato dell'essere in Sein und Zeit</i>	» 17
2. <i>Ontologia ed ermeneutica</i>	» 25
3. <i>Apparenza, bellezza e verità</i>	» 26
4. <i>Interludio: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben</i>	» 32
5. <i>Ermeneutica, etica, determinazione storica</i>	» 37
6. <i>Sapere morale, prassi e felicità</i>	» 44

CAPITOLO SECONDO

KARL LÖWITH: UN TENTATIVO DI FONDAZIONE ANTROPOLOGICA DELL'ETICA

1. <i>Introduzione: Löwith contro Heidegger</i>	» 55
2. <i>Löwith e Feuerbach: premesse gnoseologiche</i>	» 59
3. <i>La fondazione antropologica dell'etica kantiana</i>	» 62
4. <i>Un mondo di maschere: il problema di Pirandello</i>	» 79
5. <i>Una pietra di paragone: il saggio su Weber del 1932</i>	» 84

CAPITOLO TERZO

IL PROBLEMA DELLA STORIA

1. <i>Il decisionismo occasionale di Carl Schmitt</i>	» 97
2. <i>Jacob Burckhardt: la storia come surrogato della filosofia</i>	» 102
3. <i>I caratteri dell'ermeneutica filosofica di Löwith</i>	» 111

CAPITOLO QUARTO

ESSERE A CASA NEL MONDO:
SECOLARIZZAZIONE E NICHILISMO

1. *La frattura rivoluzionaria nel pensiero del XIX secolo* pag. 119
2. *Nietzsche e il problema del nichilismo* » 132

CAPITOLO QUINTO

NATURA, FILOSOFIA E POLITICA:
IL PIANETA DELLO SCETTICO

1. *Paul Valéry: esercizi di alienazione* » 147
2. *Singularità, assenza, martirio: i problemi di Kierkegaard* » 159
3. *Sulle modalità dell'andarsene* » 168

Indice dei nomi » 173

LA CULTURA DELLE IDEE

Collana di saggi e testi

fondata da

Pietro Piovani

diretta da

Giuliano Marini e Fulvio Tessoro

VOLUMI PUBBLICATI:

1. WILHELM HUMBOLDT, *Il compito dello storico*, a cura di Fulvio Tessoro, 1980, pp. 144.
2. FRIEDRICH MEINECKE, *Senso storico e significato della storia*, a cura di Fulvio Tessoro, 1980, pp. 136.
3. AUTORI VARI, *Scienza dello Stato e metodo storiografico nella Scuola storica di Gottinga*, a cura di Gabriella Valera, 1980, pp. 400.
4. MICHELE AMARI, *Diari e appunti autobiografici inediti*, a cura di C. Castiglione Trovato, 1981, pp. 200.
5. AUTORI VARI, *Salvatorelli storico*, a cura di Fulvio Tessoro, 1981, pp. 176.
6. FILIPPO MIGNINI, *Ars Imaginandi e rappresentazione in Spinoza*, 1981, pp. 440.
7. BIANCA MARIA D'IPPOLITO, *All'ombra della tecnica. Scienza e critica nel pensiero contemporaneo*, 1981, pp. 240.
8. MANFRED RIEDEL, *L'universalità della scienza europea e il primato della filosofia*, a cura di Giuseppe Cacciatore, 1982, pp. 76.
9. A.F.J. THIBAUT - F.C. SAVIGNY, *La polemica sulla codificazione*, a cura di Giuliano Marini, 1989¹, pp. 200.
10. RAIMONDO CUBEDDU, *Leo Strauss e la filosofia politica moderna*, 1983, pp. 328.
11. FRIEDRICH MEINECKE, *Pagine di storiografia e filosofia della storia*, a cura di Giuseppe Di Costanzo, 1984, pp. 364.
12. ANTONIO ZANFARINO, *Pensiero politico e coscienza storica*, 1985, pp. 212.
13. BARBARA HENRY, *Libertà e mito in Cassirer*, 1986, pp. 188.
14. LAURA BAZZICALUPO, *Tempo e storia in Hermann Broch*, 1987, pp. 240.